De Sartre a Merleau-Ponty

Dialéctica de la libertad y el sentido

Eduardo Bello

1975-

De Sartre a Merleau-Ponty

Dialéctica de la libertad y el sentido

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibilietecas

PUBLICACIONES UNIVERSIDAD DE MURCIA
1979

A mis padres

383143

© Eduardo Bello Reguera

Secretariado de Publicaciones
de la Universidad de Murcia, 1979

I.S.B.N. 84-600-1544-0
Depósito Legal: S. 465-1979

Imprenta Calatrava. Libreros, 9. Salamanca

Siglas

SC = La structure du comportement

PP = Phénoménologie de la perception

SNS = Sens et non sens

EP = Eloge de la Philosophie

S = Signes

V. I. = Le visible et l'invisible

OE = L'Oeil et l'Esprit

EN = L'Etre et le Néant

CRD = Critique de la Raison Dialectique

T.M. = Les Temps Modernes

Prólogo

1. «Ya no se habla de Sartre», decía no hace mucho un profesor de Lovaina. Y Sartre mismo confirma esta opinión en «Autoportrait à 70 ans» (*Le Nouvel Observateur,* 555 [1975] p. 64). No cabe duda, París filosófico es hoy Deleuze, Althusser, Derrida, Ricoeur, Foucault. Pero el pensamiento sartriano comienza en este momento —no sólo porque Pleiade haya tomado la iniciativa— a imprimirse con caracteres «clásicos»: fenomenología, existencialismo, marxismo son términos cuyo sentido será insuficientemente elucidado si no se tiene en cuenta la acepción sartriana. Y, de algún modo, no se puede decir que no están ya en el horizonte intelectual de nuestro tiempo.

Si Sartre es uno de los ideólogos de nuestro tiempo (T. Molnar), es hora ya de precisar con M. Cranston, *The Quintessence of Sartrism* (1969). Varet y Natanson han estudiado la ontología sartriana desde el punto de vista fenomenológico, apuntando el primero la influencia de Heidegger y preguntándose el segundo por la de Kant. R. Bernstein y K. Hartmann han estudiado sobre todo la influencia de Hegel en *L'Etre et le Néant.*

En un segundo momento, a las obras de Chiodi y Desan, que estudian el marxismo en Sartre, hay que añadir las de Ignacio Sotelo, Laing & Cooper, Adam Schaff, etc., que nos ofrecen respectivas versiones de la *Critique de la raison dialectique.*

En efecto, en su «Autoportrait à 70 ans» (Ibid., p. 80) Sartre nos habla de *dos momentos* de su obra, del paso de lo individual a lo social, empleando incluso el término «coupure».

Pues bien, ¿cuál ha sido el catalizador que ha puesto en marcha la «coupure»? Sartre nos dice que fue la guerra (Ibid.). La respuesta no me parece inexacta, pero sí incompleta.

2. Como luego veremos, *Merleau-Ponty ha contribuído de una manera positiva a la evolución del pensamiento sartriano.* Tal es la tesis del presente ensayo.

En la introducción accedemos, a través de una misma problemática, al surgir de dos interpretaciones divergentes. Sartre mismo no sólo reconoce esta divergencia, sino que la mantiene aún hoy día, diciendo que no ha contestado a la crítica de sus amigos —R. Aron, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss— porque cada uno (léase Sartre en primer lugar) escribe desde puntos de vista diferentes.

Pues bien, en este trabajo me propongo mostrar la posición de Sartre desde el punto de vista de la de Merleau-Ponty. Me parece poco elaborado el único trabajo hecho en este sentido —el de C. Senofonte (cf. p. 279)—. Encuentro mucho más serio el de R. Zaner, teniendo en cuenta que estudia también a Marcel; y muy valiosas las indicaciones al respecto de S. de Beauvoir y De Waelhens; así como las escasas líneas que dedican a este problema Kwant, Rabil y Heidsieck. Nos indica éste que Merleau-Ponty se va acercando cada vez más a los autores más contestados en su comienzo filosófico —Husserl, Bergson— y que, al contrario, se va distanciando más de Sartre, al que le vincula una misma problemática inicial: la fenomenología existencial.

3. Si el presente estudio se centra en la noción de *libertad,* en cuya interpretación aparece patente la divergencia indicada, se tiene en cuenta también que ser en el mundo es existir como *razón* (actitud teorética del hombre, que nos plantea el problema del significado de la ciencia y de las ciencias humanas) y como *praxis* (problema de la actitud ética y política y del sentido de la historia).

Cuestiones estas últimas sólo esquemáticamente apuntadas en la conclusión. Se ha de observar, sobre todo, que si Sartre ha escrito *Critique de la raison dialectique,* Merleau-Ponty no sólo había hecho el mejor ensayo en lengua francesa sobre la noción de «dialéctica», sino que había planteado el problema de fundar —T. LANGAN, *Merleau-Ponty's critique of reason* (1966)— una nueva concepción de la razón.

4. El tema tratado en el presente trabajo no lo considero agotado, sino sólo iniciado [1]. Quiero expresar mi agradecimiento a quienes me han permitido tanto comenzar como llegar hasta aquí: al C.S.I.C., quien, al facilitarme la estancia en Lovaina durante tres años, me ha permitido un contacto enriquecedor con

1. Este trabajo, realizado bajo la dirección del Prof. Dr. D. Francisco Gomá Musté y la orientación del Prof. Dr. Jacques Taminiaux, ha sido presentado, en lo esencial, como tesis para la obtención del grado de doctor en Barcelona, el 26/9/75, mereciendo la calificación de *sobresaliente cum laude* por unanimidad.

profesores como J. Taminiaux, J. Ladrière, De Waelhens, así como con las bibliotecas; al Prof. Dr. D. Joaquín Lomba Fuentes y el Secretario y Prof. Ordinario del Institut Supérieur de Philosophie (Lovaina), Chr. Wenin, de modo particular; a Gabriel Bello y Ana Hardisson por sus sugerencias y ayuda eficaz; al Departamento de Historia de la Filosofía y de la Ciencia de la Universidad de Murcia, sin cuya ayuda difícilmente vería la luz esta edición; al Prof. Dr. D. Ramón Valls Plana, quien, al comunicarme su juicio crítico sobre el trabajo, no ha dudado en estimularme a su publicación; y, sobre todo, al Prof. Dr. D. Francisco Gomá Musté, quien además de llevar el peso de la corrección y crítica de este ensayo, ha sido en todo momento estímulo y orientación.

Lovaina, julio de 1975

Introducción

> «Una vida sólo se justifica si su esfuerzo por perpetuarse se integra en su propia superación, y si esta superación no tiene otros límites que los que el sujeto se asigna a sí mismo.
>
> La opresión divide al mundo en dos bandos: por una parte, los que edifican la humanidad abandonándola a sí misma, por otra, los que están condenados a patalear sin esperanza, para ser solamente colectividad; su vida es pura repetición de gestos mecánicos, su ocio apenas le basta para la recuperación de sus fuerzas; el opresor se alimenta de su trascendencia y rehusa prolongarla mediante un libre reconocimiento. No queda al oprimido sino *una solución*: negar la armonía de esta humanidad de la que se le pretende excluir, dar prueba de que es hombre y que es libre, rebelándose contra los tiranos» (S. DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambigüité,* p. 120).

Simone de Beauvoir denuncia una *situación histórica,* anterior al «debate» entre Sartre y Merleau-Ponty, anterior al marxismo que ha explicitado tal situación, y anterior también a la filosofía de la existencia que no la ha ignorado. Tal es el problema de fondo que enmarca esta introducción.

Aunque me propongo explicitar *la crítica que Merleau-Ponty hace a Sartre* —cuando escribo «debate» (entre comillas) me refiero a que no hay reciprocidad—, no quisiera limitarme a un mero tecnicismo, sino intentar comprender el surgir mismo de esta crítica en un contexto filosófico y social, en una época histórica, 1933-1961 [1]. De ahí que mi objetivo en esta introducción es doble:

— *mostrar la problemática,* cuyo estudio me propongo, tal como surge en la misma evolución histórica; y

1. Justificación de las fechas elegidas, 1933-1961:
En 1933, por una parte, Merleau-Ponty hace el proyecto de tesis doctoral sobre la naturaleza de la percepción, aunque la inscripción oficial la hará al año siguiente bajo la dirección de A. Lalande (GERAETS, Th. F., *Vers une nouvelle philosophie transcendentale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception,* pp. 7-8). Por otra, durante el curso 1933-34 Sartre estudia en Berlín la fenomenología de Husserl (LE BON, S., Introduction a *La Transcendance de l'Ego,* J. Vrin, 1965).

— *centrar el "debate"* entre Sartre y Merleau-Ponty en esa misma problemática, surgida del proceso histórico que han vivido.

— Una observación: dado que el proyecto inicial de tesis constaba de cuatro partes, si bien no he podido realizar más que una, he preferido referirme en esta introducción al proyecto completo. Así, por relación al conjunto, se comprenderá mejor el alcance y los límites de la única parte realizada: el sentido de la existencia como libertad.

1. La situación histórica y sus problemas

La *armonía* de la sociedad burguesa se ha racionalizado de tal modo desde Descartes, que se expresa en «armonía preestablecida» (Leibniz), o en *sistema* (Hegel). A lo largo del siglo XIX y principios del XX esta armonía hecha sistema va a sufrir una triple ruptura:

a) *Ruptura filosófica.* — Según observación de F. Châtelet, «cada uno a su manera, Schopenhauer, Stirner, Kierkegaard, Bakunin denuncian el imperialismo de los sistemas, el poder de los discursos totalizantes, el tribunal cruel de la razón constituída que desprecia (o reprime) el espesor de las contradicciones del existente» [2]. *Existencia* será la palabra clave de Kierkegaard frente al sistema hegeliano. Y se puede considerar la *filosofía de la existencia* (Sartre, Merleau-Ponty, etc.) como la afirmación más radical de la libertad frente al mayor atropello de la existencia humana libre que ha vivido el siglo XX: el fascismo. La *libertad* como sentido de la existencia humana es el tema central de este trabajo.

b) *Ruptura de la armonía socio-económica.* — La armonía, producto de la razón, tiene una justificación social: la clase burguesa que, al pretenderse universal (en sus valores, en sus privilegios sobre la propiedad y la economía), enmascara las contradicciones de lo real [3]. Ahora bien, no será el proletariado —sepulturero segregado por el capital mismo [4]— quien va a romper tal más-

En 1961, fallece en accidente el 3 de mayo Maurice Merleau-Ponty. Y en abril de 1960 se acaba de imprimir *Critique de la raison dialectique I.* Puesto que me sitúo en el punto de vista de Merleau-Ponty no tendré en cuenta la obra de Sartre a partir de 1961, ni siquiera la *Critique* —aunque me referiré a ella con cierta frecuencia—, cuyo planteamiento y consecuencias Merleau-Ponty no ha tenido tiempo de estudiar.

2. Châtelet, F., *Histoire de la philosopie 5. La philosopie et l'histoire,* Hachette, 1973, p. 15. Tr. esp. Espasa-Calpe.

3. J. L. Dallemagne, «L'économie politique», in Châtelet, F., o. cit., p. 153.

4. Marx, K., *El Capital.* OME, 40; Grijalbo, Barcelona, 1976.

cara o pretendida armonía, sino *la competencia,* principio del capitalismo liberal, extrapolado por la burguesía europea hasta el punto de desencadenar las dos guerras [5]. Europa duda de sí misma, observa Ortega [6]: hundido el capitalismo liberal de tipo fascista y base colonial, el burgués europeo se pregunta por el nuevo sentido de la historia. ¿Emerge tal sentido de la URSS de octubre de 1917, más bien que del nuevo imperialismo colonial que los EE.UU. practican a la manera europea? En cualquier caso, ¿cuál es la misión de Europa? Merleau-Ponty, antes que Sartre, se aprestará a descifrar el sentido de la historia vivido en la zozobra, sobre todo en el período inmediato a 1945. El desarrollo de este tema hubiera constituído la segunda parte.

c) *Ruptura científica o crisis de la ciencia.* — Frente al racionalismo cartesiano y la nueva ciencia de Galileo, frente a la lógica kantiana y la física de Newton, frente al saber absoluto de Hegel, Husserl acusa la crisis [7] de la ciencia. Según Merleau-Ponty, el planteamiento de Husserl se comprende mejor vinculado a los estudios publicados hacia 1900-1905 relativos al valor de la ciencia [8]. Junto a la crisis de la filosofía ya indicada y junto a la crisis de la ciencia, una tercera: la crisis de las ciencias humanas [9]. ¿Qué significa la ciencia para la existencia humana? ¿Cuál es la responsabilidad del hombre de ciencia? La tentativa de Husserl es la de superar simultáneamente estas crisis. Ahora bien, ¿es la fenomenología el nuevo paradigma [10] de la ciencia o la respuesta directa a la crisis? Más que una respuesta rotunda nos interesa saber que los trabajos de Merleau-Ponty y de Sartre en el campo de las ciencias humanas —psicología, psicoanálisis, historia, sociología, filosofía del lenguaje— se han de interpretar según el paradigma husserliano. Este tema fue proyectado como tercera parte.

5. D. Furia y P. C. Serre, *Techniques et Sociétés.* A. Colin, Paris, 1970, p. 354.

6. Ortega y Gasset escribe en 1937: «Durante tres siglos Europa ha mandado en el mundo, y ahora Europa no está segura de mandar ni de seguir mandando» (*La rebelión de las masas,* Barcelona, 1969, p. 157).

7. Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wisenschaften und die Transzendentale Phänomenologie,* in *Philosophia,* Beograd, 1936. Hoy *Husserliana* VI, ed. W. Biemel, 1954.

8. Merleau-Ponty, M., *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*: Cursos en la Sorbona, in *Bulletin de Psychologie,* XVIII, 3-6, nov. 1964, p. 141.

9. Merleau-Ponty, M., *Les sciences de l'homme et la phénoménologie,* p. 141.

10. Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions.* University of Chicago Press, 1962. Tr. esp. *La estructura de las revoluciones científicas,* F.C.E., México, 1971, p. 269.

d) *Dialéctica,* como proceso de la historia, será la palabra clave que permite apuntar una solución a los problemas planteados:

- Dialéctica del individuo y del sistema, de la existencia individual y de la coexistencia social. Relación dialéctica, como solución frente al fracaso del individualismo de la subjetividad sartriana.
- Dialéctica entre estructura e historia. Para Merleau-Ponty es evidente la dialéctica entre la historia como sujeto y el hombre como sujeto de la historia [11]; mientras que para Sartre la historia no puede ser sujeto [12], y según Althusser la historia no tiene sujeto [13].
- Dialéctica del sujeto y del objeto a la hora de la ciencia. El acto del sujeto que piensa siempre será el origen de toda actividad científica. ¿Tiene sentido, pues, hablar de la «muerte del hombre» en una teoría científica objetiva? ¿No es esta misma expresión la que acusa más directamente la crisis de la ciencia?

Por otra parte, *dialéctica* no sólo es la herencia del último gran racionalista, Hegel, sino el problema a debate de nuestro tiempo; a él ha dedicado Merleau-Ponty una obra, *Les aventures de la dialectique* (1955), y otra Sartre, *Critique de la raison dialectique,* I (1960). El desarrollo de lo que hubiera sido esta cuarta parte justificaba, además, el primer subtítulo que pensé para la tesis: «ensayo de un pensamiento dialéctico». Dentro de este esquema global de cuatro partes se comprenderá mejor, repito, el significado y los límites de la única parte desarrollada, la primera, que constituye el presente trabajo.

2. El proceso histórico en la Francia de Sartre y de Merleau-Ponty

Claude Lefort escribe en el *Postface* a *Le visible et l'invisible*: «La obra se convierte en fuente de sentido únicamente porque el escritor supo pensar en su tiempo lo que el presente le hacía pensar» [14]. El presente de la Francia de Sartre y de Merleau-Ponty es rico en acontecimientos, entre los que cabe destacar los

11. «Nous donnons son sens à l'histoire, mais non sans qu'elle nous le propose» (PP, 513).

12. La historia no puede ser sujeto, para Sartre, ya que la conciencia es fuente absoluta de sentido (EN, 124). Posteriormente, la historia es «totalisation perpétuelment en cours» (CRD, Préface, p. 10).

13. La historia, para Althusser, es «procès sans Sujet ni Fin (s)» (*Réponse à John Lewis,* Maspero, Paris, 1973, p. 91. Tr. esp. Siglo XXI).

14. V. I., 345.

de orden político y filosófico. Examinaré sobre todo el aspecto filosófico.

a) *Factor político.* — Los acontecimientos políticos, historia sangrienta de la primera mitad de siglo, serán el aldabonazo que despierta a Sartre y a Merleau-Ponty haciéndoles tomar conciencia de su situación en una sociedad desgarrada [15]. El 25 de agosto de 1944 De Gaulle se instala en París. Francia está destruída. Todo está por hacer. Pero, ¿qué camino seguir? El régimen de «acción y responsabilidad» [16] que De Gaulle proyecta no seguirá la vía socialista, como esperaban la mayor parte de los empeñados en la resistencia. Merleau-Ponty y Sartre viven la zozobra de una Francia que, victoriosa del fascismo, tiende los ojos a la URSS triunfante, comunista —señuelo del intelectual francés de la postguerra [17]—. ¿Cuál es, por otra parte, el papel del P.C.F. en la política de la reconstrucción? ¿Y qué pensar del imperialismo de los EE.UU.? Sólo el «acontecimiento» [18] hablará el lenguaje de los hechos, aunque no será fácil de comprender. Sartre reconocerá que en la lectura de tal lenguaje Merleau-Ponty era alumno aventajado.

El acontecimiento, que convierte a Europa en seguidora —ya no «leader»— de dos módulos socio-económico-políticos, la divide a ella misma en dos bloques bien definidos: Este-Oeste [19]. Y en Francia suena con fuerza sin igual el eco de los problemas a debate en un mundo bipartito. La filosofía evolucionará ella misma como interrogación y estudio de tales problemas.

b) *Factor filosófico.* — Durante el período indicado, 1933-1961, en Francia tiene lugar una profunda transformación filosófica [20]:

Frente a la *tradición idealista y reflexiva,* con vocabulario desvitalizado, la nueva corriente filosófica será sobre todo realista y

15. QM, 31. *La Force de l'âge,* p. 381. Cfr. LOUBET del BAYLE, J. L., *Les non-conformistes des années 30.* Paris, 1969.

16. DE GAULLE, C., *Mémoires de guerre. Vol. II: L'unité, 1942-1944.* Paris, Plon, p. 192.

17. CAUTE, D., *Communism and the French Intellectuells 1914-1960* (1964). Trd. fr.: *Le Communisme et les intellectuels français 1914-1966.* Gallimard, Paris, 1967.

18. SARTRE, «Merleau-Ponty vivant», *Situations IV,* pp. 206-207. Tr. esp. *Literatura y arte.* Losada, Buenos Aires, 1966.

19. En 1950 se funda la «Société européenne de Culture», que reúne a sabios, artistas, escritores e intelectuales del Este y del Oeste europeo. Al coloquio organizado por este organismo en Venecia del 25 al 31 de marzo de 1956 asisten Sartre y Merleau-Ponty (Ibid., p. 280).

20. BREHIER, E., *Transformation de la philosophie française.* Paris, 1950.

descriptiva [21]. Con este denominador común irrumpe en varias direcciones:

- *Existencia* (de Kierkegaard a la filosofía de la existencia), frente al sistema (Hegel, racionalismo).
- *Sentido de la existencia* (de Husserl a la fenomenología existencial) o conciencia de la realidad como «mundo vivido», frente a las ideas claras de la conciencia racional.
- *Sentido de la historia* como proceso o transformación de las *estructuras* socio-económicas (de Marx al marxismo francés), frente a la historia que resuelve lo real en lo racional o saber absoluto (Hegel).
- Así, la tensión existencia-sistema arraigada en lo individual, se hace más real y adquiere dimensión social como lucha de la *existencia* frente a la *estructura.* Por ambas razones la filosofía francesa muestra su interés por Hegel (a la base de Kierkegaard y Marx), descubriendo lo que hay en él de humano (existencia) y dinamicidad (principio de la lucha o de la historia como proceso).
- Finalmente, la actualidad de Freud en la filosofía francesa está vinculado al afán de descubrir la opacidad de la existencia o conciencia de lo inconsciente, entendiendo que la existencia humana, si es ante todo experiencia vivida (Husserl), tiene una base objetiva a nivel socio-económico (Marx), pero sus problemas se viven subjetivamente a nivel psicológico (Freud).

Veamos algunos datos de esta transformación filosófica en Francia, de la que son protagonistas —bien que no solos— Sartre y Merleau-Ponty.

1) *Los no-conformistas de los años treinta.* — La generación de Sartre y Merleau-Ponty —Simone de Beauvoir, Hyppolite, Lévi-Strauss, etc.— ha sido denominada la generación de los no conformistas. Tal inconformismo es explicable si tenemos en cuenta que, incluso en 1945, la enseñanza de la historia de la filosofía en La Sorbona terminaba en Kant (F. Châtelet). De ahí la confesión de Hyppolite: «Hemos reaccionado uno (Merleau) y otro contra el idealismo de la filosofía de nuestra juventud, de

21. Se han de tener en cuenta también corrientes filosóficas como la de orientación ética (Lavelle, Le Senne), la epistemología (Bachelard), y la filosofía de las ciencias (Cavaillès, Canguilhem); así como el despertar medieval (Gilson) y el neo-tomismo (Maritain). Cfr. TROTIGNON, P., *Les philosophes français d'aujourd'hui.* P. U. F., 1970. MOROT-SIR, E., *La pensée française d'aujourd'hui.* P. U. F., 1971.

inspiración kantiana, aun reconociendo todo lo que le debemos» [22]. Después de la victoria de 1918, la conciencia cultural francesa, satisfecha de la revancha tomada, se encierra en un sueño de continuidad histórica. El despertar, en 1939, es la joven generación que, señalando los errores de la tradición, abre cauces nuevos a la filosofía. La continuidad histórica es Kant, pero sobre todo fidelidad metodológica al *cogito* cartesiano [23]. La tradición es también L. Brunschvicg que, junto a Bergson, Lavelle y Le Senne, invita a la conquista de la interioridad espiritual francesa [24]. La reacción de Sartre y de Merleau-Ponty es diferente en uno y otro caso: frente a Descartes, de discusión y diálogo; frente a Brunschvicg, de crítica y rechazo.

Al margen de los trabajos [25] de F. Alquié y de M. Guéroult, Sartre y Merleau-Ponty confrontan su pensamiento con Descartes. Por una parte, confiesa Sartre que ni Valéry ni Proust, sino sólo Descartes —entre los pensadores franceses— ha obrado profundamente en su espíritu [26]; y, si bien es atraído por la fenomenología, no es el Ego transcendental, sino el *cogito* su punto de partida [27]; la conciencia entendida como libertad será el único fundamento del ser (cap. IV); ahora bien, la imposibilidad de la síntesis final, en-sí-para-sí, adolece del mismo dualismo cartesiano que acusa el problema de la unión del alma y el cuerpo [28].

Merleau-Ponty, por otra parte, opone a la claridad de la conciencia o «cogito hablado» la opacidad de la existencia o «cogito tácito» [29]. A este «cogito silencioso», a la experiencia que tengo de mi existencia, apuntaba Descartes en sus *Méditations,* observa Merleau. Y su crítica de la filosofía reflexiva es un diálogo abierto

22. HYPPOLITE, J., *Sens et existence dans la philosophie de Merleau-Ponty.* Oxford, 1963, p. 4.

23. Descartes ha suscitado en esta época el interés de dos exégetas franceses, F. Alquié y M. Guéroult: para el primero el esfuerzo de Descartes es una tentativa de descubrir el ser; para el segundo, se trata más bien de comprender la obra de Descartes como una totalidad organizada, cuyas estructuras internas remiten a la comprensión crítica del sentido filosófico (TROTIGNON, P., o. cit., pp. 99-100). Se ha de añadir la publicación en 1931 de *Méditations cartésiennes* (Cfr. nota 83).

24. MOROT-SIR, E., o. cit., p. 7.

25. Cfr. nota 23.

26. LORQUET, P., «Jean-Paul Sartre ou l'interview sans interview», *Mondes Nouveaux,* n.° 2, 21 déc. 1944, p. 3.

27. EN, 116.

28. DE WAELHENS, A., *Une philosophie de l'ambigüité,* p. 3.

29. PP, 460-461. Cfr. COTTEN, J. P., «Les lectures de Merleau-Ponty. A propos de la "Phénoménologie de la perception"», *Revue de Métaphysique et de Morale,* 3, juillet et septembre 1972, p. 18.

con la ontología cartesiana, comenzado en *La structure du comportement* y no acabado aún en *Le visible et l'invisible* [30].

Se advierte ya la diferencia del planteamiento sartriano (existencia como *conciencia*) y el de Merleau-Ponty (existencia como *experiencia vivida*). Ahora bien, en el comienzo ambos coinciden en descubrir el nuevo sentido de la *existencia* frente al idealismo de Brunschvicg.

Durante los estudios de Sartre y de Merleau-Ponty en l'Ecole Normale Supérieure [31], L. Brunschvicg dominaba aún la escena de la filosofía francesa, a pesar de la presencia incomparable de Bergson. En su tesis doctoral Brunschvicg se declara idealista convencido [32], oponiéndose tanto a la filosofía de la representación sensible (Berkeley) como al idealismo racionalista del concepto (Hegel); no es extraño, pues, la afirmación de Althusser: «Brunschvicg tiene a Hegel por un retrasado mental» [33]. Su racionalismo idealista da prioridad al espíritu y el primado a la actividad de la razón, probada con experiencia en los triunfos de la ciencia [34].

Pues bien, la crítica constante de Merleau-Ponty contra el intelectualismo comienza siendo reacción contra el idealismo de Brunschvicg: «Brunschvicg nos transmitía la herencia del idealismo tal como Kant lo había comprendido. Era en síntesis el idealismo kantiano. A través de Brunschvicg conocíamos a Kant y a Descartes; su filosofía era un esfuerzo de reflexión y de vuelta a sí mismo» [35]. Mientras Sartre denuncia este modo de

30. MERLEAU-PONTY se refiere expresamente a Descartes: en *La structure du comportement,* cap. IV, «Les relations de l'âme et du corps»; en *Phénoménologie,* cap. I (3.ª parte) «Le Cogito»; en *Le visible et l'invisible,* cap. I, «Réflexion et interrogation». En *Annuaire du Collège de France* figura como título de un curso anunciado en 1961, «L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui».

31. MERLEAU-PONTY estudia el l'Ecole Normale Supérieure de 1926 a 1930 en que accede a la agregación de filosofía. Lo mismo Sartre de 1924 a 1929; éste entabla —nos dice Jeanson— «interminables discusiones con sus condiscípulos y amigos tales como Nizan, R. Aron, D. Lagache o Politzer» (*Sartre dans sa vie.* Seuil, Paris, 1974, p. 44).

32. BRUNSCHVICG, L., *L'orientation du rationalisme. Ecrits philosophiques,* t. II, PUF, p. 121. DESCHOUX, M., *Léon Brunschvicg ou l'idéalisme à hauteur de l'homme.* Ed. Seghers, 1969, p. 22.

33. ALTHUSSER, L., «Sobre las relaciones de Marx con Hegel», *Hegel y el pensamiento moderno* (Seminario dirigido por J. Hyppolite). Siglo XXI, Madrid, 1973, p. 93 (Original: *Hegel et la pensée moderne,* PUF, Paris, 1970).

34. BRUNSCHVICG, L., *L'idéalisme contemporain.* Alcan, 1905. *L'Expérience humaine et la causalité physique.* Paris, Alcan, 1922. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale.* Paris, Alcan, 1927. Las dos últimas obras figuran entre los «Travaux cités» de P. P.

35. MERLEAU-PONTY, M., «La philosophie de l'existence», *Dialogue,* 5 (1966) p. 307. En el mismo sentido se pronuncia J. Hyppolite. Conferencia en Bruselas 1957, editada en *Figures de la pensée philosophique,* t. I, PUF, 1971, pp. 231-232.

pensar calificándolo de «filosofía digestiva» [36] en nombre del principio intencional de la *fenomenología,* Merleau-Ponty lo rechaza en nombre de la *filosofía de la existencia* [37].

Veamos cómo pasan a Francia estas dos tendencias filosóficas que, asimiladas por Sartre y Merleau-Ponty, se sintetizan en una: fenomenología existencial.

2) *El surgir de la filosofía de la existencia en Francia.* — Sin pretender un estudio exhaustivo, quiero centrarme en el surgir mismo del problema de la *existencia* en la preocupación filosófica de Sartre y de Merleau-Ponty; en segundo lugar, veremos por qué en el planteamiento de dicho problema usan el método fenomenológico.

Si la generación joven rechaza el idealismo oficial, lo hace en nombre de lo «trágico de la vida», confiesa Sartre más tarde citando a Unamuno [38]. Ahora bien, lo trágico se le ofrecía en los conflictos de la época, en la existencia real de los hombres «con sus trabajos y sus penas» [39]. De ahí que, frente a la existencia abstracta hecha categoría universal, sientan la necesidad de descubrir la existencia concreta. De ahí también el impacto, en 1932, del libro de Jean Wahl, *Vers le concret* [40].

- *Lo concreto*: J. Whal opone a la realidad abstracta de Hegel los estudios de la realidad concreta hechos por W. James, Whitehead y G. Marcel [41].
- *"Vers"* (=*hacia*): Aunque se siente desilusionado Sartre porque este «vers» no es aún lo concreto, sin embargo, la orientación que ofrece J. Wahl a la joven generación no puede ser más oportuna, como veremos.
- *1932* no es el origen absoluto de la filosofía de la existencia en Francia, ni mucho menos; pero es la víspera (cf. nota 1) del origen de *L'Etre et le Néant* y de *Phénoménologie de la perception.*

36. SARTRE, «Une idée fondamentale de la philosophie de Husserl: l'intentionnalité», *Situations I,* p. 32.

37. Como lo dice el mismo Merleau-Ponty, hacia 1930 entra en la filosofía de la existencia «telle qu'elle nous venait à travers Husserl, à travers Jaspers, à travers Heidegger, à travers Gabriel Marcel et, en particulier, à travers la revue *Esprit*» («La philosophie de l'existence», Ibid., pp. 311-312).

38. QM, 28n.

39. QM, 29.

40. WAHL, J., *Vers le concret. Etudes d'histoire de la philosophie contemporaine,* J. Vrin, Paris, 1932. En 1957 escribe Sartre: «Un livre eu beaucoup de succès parmi nous, à cette époque: *Vers le concret,* de Jean Wahl. Encore étions nous deçus par ce "vers": c'est du concret total que nous voulios *partir,* c'est au concret absolu que nous voulions arriver» (QM, 29).

Otros, antes que J. Wahl, han escrito en Francia sobre la «existencia». Nadie como él da claras indicaciones: *Marcel, Heidegger, Kierkegaard.*

En primer lugar, Marcel es el primer [42] pensador original del existencialismo francés. El estudio que J. Wahl hace de *Journal Métaphysique* (1927), no sólo da relieve a un autor que ha sabido distinguir entre *existencia* y *objetividad* [43], sino que familiariza al público con los temas propios de la filosofía de la existencia, y le dispone a comprender publicaciones como *Etre et avoir* (1935) y «L'être incarné» [44]. Pues bien, el tema del cuerpo propio que encontramos en *Journal Métaphysique* no sólo es el presupuesto del «être-pour-autrui» sartriano, sino la piedra angular de *Phénoménologie de la perception,* el «cuerpo propio» y la noción de «conciencia encarnada» [45]. Por otra parte, mientras Sartre comprende el «tener» —la relación de apropiación— como símbolo del deseo de «ser» [46], Merleau-Ponty se pregunta si la opción de Marcel por el «ser» (existir) es una opción pensada o más bien vivida [47], inclinándose finalmente por la solución dialéctica de lo vivido y lo pensado.

41. WAHL, J., o. cit., p. 6. Es interesante observar cómo la aspiración a lo concreto no es la aspiración a la claridad cartesiana, sino a la opacidad de la realidad, a la que J. Wahl —y más tarde Merleau-Ponty— se refieren con el término «épaisseur». PP, 495.

42. Según J. WAHL, hay toda una tradicción francesa propiamente existencial: Montaigne, Descartes, Pascal, Maine de Biran, Lequier, etc. («Breve introduction aux philosophies françaises de l'existence», *Encyclopédie Française,* XIX (1951), 19.12-4). Y es de interés observar cómo la inquietud intelectual de Merleau-Ponty busca en cada uno de sus autores —cfr. Bibliografía— los matices de la descripción existencial.

43. MARCEL, G., «Existence et objectivité», *Revue de Métaphysique et de Morale,* 32 (1925) 1-23.

44. MARCEL, G., «L'Etre incarné», publicado en *Du refus à l'invocation,* 1940, obra reeditada bajo el título, *Essai de philosphie concrète.* Gallimard, Paris, 1967.

45. SARTRE describe tres dimensiones ontológicas del cuerpo: 1) soy mi cuerpo, 2) soy-para-otro, 3) soy objeto para otro (EN, 3e. partie, cap. III). «C'est Sartre qui a introduit dans l'existentialisme contemporain la distinction —capitale— du corps pour-moi et de mon corps pour autrui sans laquelle toute la problemátique du corps semble dans la confusion et reste sans défense contre les attaques du positivisme» (DE WAELHENS, A., *Une philosophie de l'ambigüité,* p. 2). Se refiere luego De Waelhens a las dificultades que presenta —irresolubles— la obra de Sartre, así como a la ausencia del tema del cuerpo propio en *Sein und Zeit.* Concluye que de las dificultades de Heidegger y de Sartre surge la reflexión de Merleau-Ponty o el existencialismo de la «conscience engagée» (Ibid., p. 8). Por su parte R. C. KWANT sostiene que el «cuerpo-sujeto» es el descubrimiento fundamental de Merleau-Ponty (*The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty.* E. Nauwelaerts, Louvain, 1963).

46. EN, 682.

47. MERLEAU-PONTY, M., «Etre et Avoir», *La Vie Intellectuelle,* 1936, pp. 102 y 107.

En segundo lugar, Heidegger es el filósofo extranjero que más ha influído en el existencialismo francés [48]. Si bien J. Wahl no dedica a Heidegger un capítulo especial, hace continuas referencias a *Sein und Zeit* (1927), publicado el mismo año que *Journal Métaphysique* (1927). Pero si J. Wahl se da cuenta de que lo concreto es el «ser-en-el-mundo» [50], E. Lévinas, en su artículo «Martin Heidegger et l'ontologie» (1932) descubre la profundidad ontológica de la ontología existencial heideggeriana [51]. Y el mismo Marcel señalará que si «la esencia del hombre es el ser en situación» [52], el planteamiento que de la existencia hace K. Jaspers tiene innegable influencia de Heidegger [53].

Por otra parte, nadie como J. Wahl observa diferencias e indica tareas: una, la comparación entre *Journal Métaphysique* y el pensamiento de Kierkegaard [54]; otra, la comparación entre Heidegger y G. Marcel [55]. J. Wahl ha estudiado la primera de una manera particular [56]; una observación suya sobre la segunda ha abierto el camino a Merleau-Ponty: al contrario de Marcel, «Heidegger —escribe— no habla de «mi cuerpo» como intermediario entre yo y el mundo» [57]; pero, sin embargo, en *Journal Métaphysique* no encontramos el rigor ontológico que nos ofrece *Sein und Zeit*. Esta será una de las fuerzas de atracción del pensamiento de Heidegger. Veremos por qué.

Lo que es innegable es la influencia profunda de Heidegger

48. WAHL, J., art. cit. (nota 42), pp. 19.12-4.
49. WAHL, J., *Vers le concret*, p. 3n.
50. Ibid., p. 18.
51. LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. J. Vrin, Paris, 1949.
52. MARCEL, G., «Sur l'être en situation», *Essai de philopohie concrète*, pp. 127-158. (Escrito en 1937).
53. MARCEL, G., «Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers» (1933) (*Ibid.*, p. 327).
54. Acerca de Kierkegaard y Marcel dice J. Wahl que ambos estudian las «categorías de lo religioso» ambos quieren establecer la existencia en el dominio de lo real evitando a la vez lo objetivo y subjetivo, ambos reciben la influencia de Schelling, como tendencia profunda (*Vers le concret*, p. 255 n).
55. J. Wahl observa que la teoría de la existencia en Heidegger corresponde a la del *"toi"* en Marcel, como la del *"on"* corresponde a la del «lui»; no obstante, la dirección de estos dos pensamientos es diferente y a veces opuesta (*Vers le concret*, p. 255 n).
56. WAHL, J., *Etudes kierkegaardiennes*. Paris, 1951.
57. WAHL, J., *Vers le concret*, p. 241 n. Acerca de la relación Heidegger - Merleau-Ponty en el tema del «cuerpo propio», cfr. nota 45 (observación de De Waelhens). Por lo que se refiere a Marcel, hay que tener en cuenta que Merleau-Ponty opone la inmanencia a su concepción de la transcendencia (cap. II).

sobre Sartre y sobre Merleau-Ponty [58]. Tendremos ocasión de analizar afinidades y diferencias a propósito de problemas como la transcendencia (cap. II), la cuestión del fundamento y facticidad de la libertad (cap. IV), y el hecho de ser-en-el-mundo como libertad en situación (cap. V). Baste observar ahora que el Ser no se ha convertido en Logos explícito cuando se ha pronunciado *"In-der-Welt-sein"* y que *el Dasein,* al cuestionarse a sí mismo, se ha abierto un proceso de incesante interrogación.

En tercer lugar, KIERKEGAARD es el primero que reivindica la *existencia* individual frente al *sistema,* como observan J. Wahl, R. Bernstein y F. Châtelet [59]. El individuo existente, que vive las contradicciones de lo real, se niega a ser absorbido en el todo constituído por la razón. La contradicción es, sobre todo, angustia vivida subjetivamente en la elección. Precisa J. Wahl que no se puede hablar de una influencia —sino de paralelismo a lo más— de Kierkegaard en *Journal Métaphysique,* pero sí en *Sein und Zeit,* y más claramente en K. Jaspers [60]. Sobre éste último escribe Sartre que se ha limitado a «comentar a su maestro», y hace constar que, al contrario de Jaspers, Kierkegaard supone un progreso histórico al afirmar, frente a Hegel, «la *realidad* de lo vivido» [61].

Pues bien, la influencia del danés en *L'Etre et le Néant* la pone de manifiesto Garaudy al citar una frase de Sartre en la que éste confiesa oponer siempre a Kierkegaard frente a Hegel [62]. Indudablemente Sartre ha conocido el pensamiento de Kierkegaard, bien indirectamente a través de Heidegger y Jaspers, bien directamente leyendo las obras originales que en este momento se traducen al francés [63]. En cualquiera de los dos casos, el dato a retener es que la negación, que en Hegel es concepto abstracto, en Sartre como en Kierkegaard se expresa en la angustia o experiencia vivida de una contradicción insuperable. Más aún:

58. JEANSON se refiere a la influencia de Heidegger sobre Merleau-Ponty con el término «filiación», y a la de Heidegger sobre Sartre, con el de «confrontación» (*Le problème moral et la pensée de Sartre,* p. 135). No estoy totalmente de acuerdo: cap. II y IV.

59. WAHL, J., *Les philosophies de l'existence,* pp. 15, 25. BERNSTEIN, R., *Praxis and action,* p. 106ss. Tr. esp. Alianza Universidad. CHÂTELET, F., o. cit., p. 15.

60. WAHL, J., *Vers le concret,* p. 256 n.

61. QM, 23 y 25.

62. Cfr. R. GARAUDY, *Perspectives de l'homme.* PUF, Paris, 1969 (1.ª ed. 1959), pp. 95-96.

63. En 1928, Sartre, en colaboración con P. Nizan, revisa la traducción francesa de la obra de Karl Jaspers, *Psychopatologie générale* (tr. de A. Kastler et J. Mendousse. Alcan, 1928). Sus primeras obras revelan el interés por la psicología. Poco más tarde tiene lugar la traducción de las obras de Kierkegaard al francés:

en Sartre, las contradicciones de lo real —manifiestas en el mundo en crisis de su tiempo— son interiorizadas subjetivamente y vividas como relación de negación del para-sí al en-sí (cap. I y IV). Ahora bien, sobre el subjetivismo individualista de *L'Etre et le Néant* no es posible, como en *Phénoménologie de la perception,* la afirmación dialéctica de lo social ni el planteamiento pluralista de lo real. Tal es la divergencia más profunda entre Sartre y Merleau-Ponty [64] que me propongo analizar: el paso de la existencia individual a la coexistencia social, desde la perspectiva de la noción de libertad.

Finalmente, si lo concreto de J. Wahl es el ser-en-el-mundo, Heidegger nos remite, por una parte, a Kierkegaard o *lo irracional* vivido frente a lo racional pensado y, por otra, a Husserl o *el planteamiento riguroso* —la fenomenología concebida como ciencia rigurosa— de la experiencia vivida, es decir, de la existencia [65]. De este modo la nueva generación no sólo opone a Brunschvicg un tema nuevo, sino un método capaz de elevar a rango de ciencia una filosofía desvitalizada.

En este contexto hemos de comprender la preocupación que, en esta época, Sartre confiesa suya y de Merleau-Ponty: «las palabras esenciales fueron dichas: fenomenología, existencia» [66]. Veamos, pues, cómo acceden ambos a la fenomenología.

3) *Hacia la fenomenología existencial en Francia.* — Según Ricoeur, «la fenomenología dicha existencial no es un sector yuxtapuesto a la "fenomenología transcendental", sino esta fenomenología misma, hecha *método* y puesta al servicio de una problemática dominante, la problemática de la *existencia*» [67]. Acabamos de ver que es precisamente el rigor del método la fuerza de atracción de la fenomenología. En la aplicación de dicho método a la problemática de la existencia en Francia distinguiré: los protagonistas, los trabajos realizados y los temas predominantes en dichos trabajos.

— *Traité du désespoir.* Gallimard, 1932.
— *La Répetition,* ed. Tisseu, Bazoges-en-Pareds, 1933.
— *Le Concept d'angoisse.* Gallimard, 1935.
— *Post-scriptum aux miettes philosophiques.* Gallimard, 1938.
— *Crainte et tremblement.* Aubier, 1935.

64. Rabil, A., *Merleau-Ponty, Existentialist of the Social World.* New York and London, 1967, p. 74.

65. Se explica así el paso del existencialismo literario —A. Camus, S. de Beauvoir, Marcel, Sartre, etc.— al existencialismo filosófico: Marcel, Sartre, Merleau-Ponty.

66. Sartre, «Merleau-Ponty vivant», *Situations IV,* pp. 193 y 190.

67. Ricoeur, P., «La phénoménologie existentielle», *Encyclopedie française,* XIX (1951) 19.10-8.

En primer lugar, considero *protagonistas* principales [68] del movimiento fenomenológico en Francia a E. Lévinas y G. Marcel, en una primera fase, a Sartre y a Merleau-Ponty, en una segunda y, por supuesto, la influencia de Heidegger y M. Scheler, en primer lugar y sobre todo de *Husserl,* en segundo lugar. Observa H. Spiegelberg que, en el comienzo, no fue Husserl el centro de interés de la fenomenología en Francia, sino que éste fue eclipsado por M. Scheler y Heidegger [69]. Me parece discutible la opinión de Spiegelberg por lo que se refiere a los trabajos de E. Lévinas, como luego veremos, aún cuando no le falta su parte de razón. Por una parte, no sólo es Scheler el primero de los fenomenólogos alemanes en visitar Francia en 1924 y 1926, sino que su influencia en Marcel es manifiesta en lo que se refiere al tema del «cuerpo propio» y, en parte a través de éste, en Merleau-Ponty [71]. Por otra parte, si bien Husserl en 1929 da en La Sorbona —en alemán— las conferencias conocidas con el título *Méditations cartésiennes* (1931), el eco de *Sein und Zeit* (1927) remitía directamente a Heidegger, aunque indirectamente despertaba también el interés por su maestro Husserl, cuya obra principal no se traducirá al francés [72] hasta 1950.

En segundo lugar, me referiré primero a *los trabajos* de Marcel y Lévinas, y luego a los de Sartre y Merleau-Ponty. Spiegelberg, que duda en calificar *Journal Métaphysique* como la primera obra original de la fenomenología francesa [73], tiene por evidente la influencia de M. Scheler en el pensamiento de Marcel [74]. Ahora bien, la importancia de esta influencia no radica en el ensayo de Marcel «Ressentiment» [75], ni en que *Etre et avoir* acuse

68. SPIEGELBERG, H., *The Phenomenological Mouvement,* vol. 2, M. Nijhoff. The Hague, 1960, pp. 398-420. E. LEVINAS, *Préface* a la obra de Th. F. GERAETS, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale.* La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty, pp. XIII-XIV.

69. SPIEGELBERG, H., o. cit., p. 402.

70. Cfr. p. 19.

71. SPIEGELBERG, H., o. cit., pp. 517-518; 402, 422. Geraets observa: «Il conviendrait notamment d'étudier de plus près l'influence de Max Scheler sur le développement de la pensée de Merleau-Ponty» (O. cit., p. 3, nota 7).

72. HUSSERL, E., *Ideen* (913), trad. de RICOEUR, R., *Idées directrices pour une phénoménologie.* Gallimard, 1950.

73. Contra la opinión de Jean Hering, H. Spiegelberg sostiene que *Journal Métaphysique* no es una obra fenomenológica. Por el contrario, la intención fenomenológica se acusa más en *Etre et Avoir* (1935) y «Aperçus phénoménologiques sur l'Etre en situation», *Essai de philosophie concrète,* pp. 423ss.

74. SPIEGELBERG, H., o. cit., p. 422.

75. Según Roger Troisfontaines, Marcel preparaba un artículo especial criticando la obra de Max Scheler, *El resentimiento en la moral* (1912) (Cfr. *De l'existence à l'Etre,* II, 424).

cierto interés por la fenomenología, sino más bien en que las primeras publicaciones de Merleau-Ponty son «Christianisme et ressentiment» (1935)[76] sobre *El resentimiento en la moral* (1912) de M. Scheler, y «Etre et avoir» (1936), sobre el libro de Marcel[77]. En el primer artículo está explícita la actitud fenomenológica de «ir a las cosas mismas»; en el segundo, afirma ya con Marcel que el sentido del cuerpo propio se me aparece, no en tanto que lo objetivo, sino en cuanto que yo lo «existo». Pues bien, la influencia de M. Scheler en Merleau-Ponty, si bien ha sido ya indicada[78], aún no ha sido estudiada. Sabido es que en *Der Formalismus in der Ethic und die materiale Werthethik* (1913) se halla ya la distinción entre «cuerpo vivido» (*Leib*) y «cuerpo objeto» (*Körper*). Sabido es también que esta obra, junto con otras del mismo autor figura en la lista bibliográfica tanto de *La structure du comportement* como en la de *Phénoménologie de la perception*[79]. Pero Merleau-Ponty no ha llegado a la fenomenología sólo a través de Scheler, sino también a través de Heidegger y, sobre todo, leyendo a Husserl, como luego veremos.

Por lo que respecta a E. Lévinas, reconoce Sartre que ha sido el camino que le condujo a la fenomenología[80]. Sartre se refiere a 1933. Pues bien, en 1929 —en febrero de este mismo año tienen lugar las conferencias de Husserl en La Sorbona[81]—, Lévinas escribe su primer artículo sobre fenomenología, «Sur les "Ideen" de M. E. Husserl»[82]. Al año siguiente publica *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Paris, Alcan). En 1931 aparece *Méditations cartésiennes*[83] que traduce en colaboración con G. Peiffer. Años más tarde publicará *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), teniendo en cuenta

76. MERLEAU-PONTY, M., «Christianisme et ressentiment», in *La Vie Intellectuelle*, 10 juin 1935, pp. 278-306.

77. «Etre et Avoir», *Ibid.*, 1936, pp. 98-109. En este artículo-recensión se hallan ya ideas básicas acerca del «cuerpo propio», que expresará en *Phénoménologie de la perception*.

78. SPIEGELBERG, H., p. 517.

79. Heidegger no figura en la Bibliografía de S. C. Y de Marcel sólo cita *Etre et Avoir* entre los «Travaux cités» de P. P.

80. «Je vins à la phénoménologie par Lévinas et partis pour Berlin où je restai près d'un an» (SARTRE, «Merleau-Ponty vivant», *Situations IV*, p. 102).

81. HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes*. Tal es la versión francesa de las cuatro conferencias que da en la Sorbona —el 23 y 25 de febrero de 1929— con el título «L'introduction à la phénoménologie transcendantale». Pronunciadas en alemán.

82. LEVINAS, E., «Sur les "Ideen" de M. E. Husserl», *Revue Philosophique*, n.° 3-4, mars-avril 1929, pp. 230-265.

83. HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes*. Introduction à la phénoménologie. Trad. de l'allemand par G. Peiffer y E. Lévinas; Paris, Colin, 1931 (J. Vrin, 1969). Tr. esp. en Ediciones Paulinas, Madrid, 1979.

que sus capítulos son en parte artículos de años anteriores [84], como lo son otros dos sobre «Phénoménologie» (1934, 1937) publicados en *Revue Philosophique*. Si tenemos en cuenta que en 1940 publica en la misma revista «L'Oeuvre d'Edmund Husserl» [85], podemos observar que, a lo largo de once años, Lévinas ha centrado su interés en Husserl —contra la opinión de Spiegelberg antes citada [86]—, mientras sólo ha dedicado a Heidegger dos artículos; si bien en años posteriores el interés por ambos será más equilibrado [87]. Lo que está fuera de duda es la contribución de Lévinas a la difusión de la fenomenología alemana en Francia, en su perspectiva «existencial»; a él se debe en gran parte el florecer de la «primavera de la fenomenología (husser-

84. Cfr. nota 51. Además de los artículos allí citados, sobre Heidegger, Lévinas había publicado ya «L'Oeuvre d'Edmund Husserl», *Revue Philosophique,* javier-fevrier, 1940. De modo que *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), sólo contiene como novedad el cap. «De la description à l'existence», que es un ensayo sobre esta noción.

85. LEVINAS, E., «Phénoménologie», *Revue Philosophique,* 11 y 12 (1934) 414-420. «Phénoménologie», *Ibid.,* 11 y 12 (1937) 258-263.

86. Cfr. nota 51, y p. 17 n. 69.

87. Obras de LEVINAS, a partir de 1940:

1) Sobre HUSSERL: *Réflexions sur la "technique" phénoménologique. Cahiers du Rayaumont, 3: Husserl,* Ed. de Minuit, 1959 (intervenciones en las pp. 108-119, 132 y 185).

«La ruine de la réprésentation», *Edmund Husserl 1859-1959.* Paenomenologica, 4. M. Nijhoff, La Haye, 1959, pp. 72-85.

«Intentionnalité et Métaphysique», *Revue Philosophique,* 4 (1959) 471-479.

«Le permanent et l'humain chez Husserl», *Age Nouveau,* juillet-septembre, 1960.

«La significations et le sens», *Revue de Métaphysique et de Morale,* 2 (1964) 125-156.

«Intentionnalité et sensation», *Revue Internationale de Philosophie,* 71-72 (1965) 34-54.

2) Trabajos de E. LEVINAS sobre HEIDEGGER:

De l'Existence à l'Existent (1947).

«La Ontología en lo temporal según Heidegger», *Sur,* 167, septiembre, 1948, pp. 50-64.

«De la description à l'existence», in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949).

«L'Ontologie est-elle fondamentale?», *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1 (1951) 88-98.

«L'Ontologie est-elle fondamentale? Phénoménologie-Existence», *Ibid.,* Publications. Paris, A. Colin, 1953.

«Heidegger, Gagarine et nous». *Information Juive* (1961). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.* Reimprésion avec des essais nouveaux, J. Vrin, 1967.

liana-heideggeriana)» —es expresión suya [88]— en la Francia de los años treinta. En tanto se hable de fenomenología existencial su nombre debe figurar al lado del esfuerzo creador de Sartre y de Merleau-Ponty.

Becado por el Institut Français de Berlin, Sartre pasa en esta ciudad el curso 1933-34 estudiando a Husserl y a Heidegger [89] Siguiendo a Lévinas, su centro de interés es, en primer lugar, Husserl, como lo atestiguan los dos artículos que allí escribe —se publicarán años más tarde [90]— «La Trascendance de l'Ego: esquisse d'une description phénoménologique» (1936) y «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité (1939). Si en éste celebra, contra el idealismo espiritualista, la apertura *intencional* de la conciencia a las cosas [91], en aquél radicaliza la reducción husserliana eliminando de la conciencia el «Ego» y afirmándola como *pura actividad* [92]. Así surge ya en Berlín el esquema de su obra posterior: en primer lugar, la relación intencional de la conciencia a lo que no es ella, es decir, a la «psyché», fue el primer proyecto [93] de psicología fenomenológica, del que sólo conocemos *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939). En segundo lugar, la relación de la conciencia a lo irreal está a la base de *L'Imaginaire, psychologie phénoménologique de l'imagination* (1940). En tercer lugar, la relación intencional de la conciencia a lo real, al ser macizo, constituye el núcleo de «Essai d'ontologie phénoménologique», subtítulo de *L'Etre et le Néant* (1943).

¿Y Heidegger? De este brillante discípulo de Husserl ha aprendido Sartre que «sólo una fenomenología de la conciencia y del Ser podía plantear de nuevo el problema de la imaginación para distinguir *existencialmente* el objeto en imagen del objeto percibido» [94]; ha aprendido también que la traducción existencial

88. Levinas, E., *Préface* a la obra de Geraets, o. cit., p. XIII.

89. Contat, M. y Rybalka, M., *Les écrits de Sartre*, p. 25. Jeanson, F., *Sartre dans sa vie*, pp. 74-75. *Situations IV*, p. 192. QM, 55.

90. Sartre, «La Transcendance de l'Ego: esquisse d'une description phénoménologique», *Recherches philosophiques*, 6 (1936-1937) 85-123. Reeditado con Introduction, notes et appendices por S. Le Bon, *La Transcendance de l'Ego*, J. Vrin, Paris, 1965. Tr. esp. Calden, Buenos Aires.

«Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité», *La Nouvelle Revue française*, 304 (janvier 1939) 129-131. Reeditado en *Situations I*. Gallimard, 1947.

91. Sartre, «Une idée fondamentale...», *Situations I*, p. 32.

92. Sartre, *La Transcendance de l'Ego* (ed. 1965), p. 74.

93. De Beauvoir, S., *La Force de l'âge*, p. 326.

94. De la solicitud redactada por Sartre en 1940 para la edición de *L'Imaginaire*.

de «intencionalidad» es «ser-en-el-mundo» [95]. Sin embargo, como antes frente a Husserl, Sartre opone ahora a Heidegger la prioridad del *pour-soi* (cap. IV), como pura actividad, que debe ser salvada de la mundaneidad del *en-soi* [96]. Por lo demás, no sólo reconoce Sartre la influencia de Heidegger [97], sino que durante su cautividad en 1940 ha explicado el pensamiento de éste a un grupo de sacerdotes, meses antes de comenzar la redacción de *L'Etre et le Néant* [98].

La aportación creadora de Merleau-Ponty a la fenomenología existencial es también originariamente husserliana. Su lectura de Husserl comienza posteriormente a la de Sartre; comienzo que, según Geraets [99] y Rabil [100] ha de señalarse a principios de 1939. Es cierto que antes de esta fecha ha habido ya una *fase preparatoria* —los cursos de G. Gurvitch sobre filosofía alemana contemporánea (1928-1930), las conferencias de Husserl en 1929, las publicaciones de Marcel y Lévinas, la comunicación personal con Sartre a su vuelta de Berlín [101]—; pero sólo en 1939 encuentra Merleau-Ponty *la actitud filosófica fundamental* [102], a la que contribuyen diversos factores:

1. Merleau-Ponty ha terminado en 1938 la redacción de *La structure du comportement* [103], y prepara *Phénoménologie de la perception.*
2. En enero de 1939, aparece un número especial de *Revue international de philosophie* [104] consagrado a Husserl, que ha fallecido el año anterior.

95. Contat y Rybalka, o. cit., p. 77.
96. EN, 116.
97. Sartre, «A propos de l'existentialisme: Mise au point». *Action,* n. 17, 29 décembre 1944, p. 11. Cfr. nota 98.
98. Concebido ya todo el proyecto de *L'Etre et le Néant* en 1939 —que expone a S. de Beauvoir—, lo redactó entre el otoño de 1941 y la primavera de 1943 (*La Force de l'âge,* p. 448).
99. Geraets, Th. F., o. cit., p. 29.
100. Rabil, A., *Merleau-Ponty, Existentialist of the Social World,* p. 69.
101. Spiegelberg, H., o. cit., p. 529. Geraets, o. cit., p. 6.
102. Th. F. Geraets, o. cit., p. 2.
103. Ibid., p. 7, n. 25. Acerca del problema de *La structure du comportement,* cfr. cap. V.
104. El n.° especial consagrado a Husserl —*Revue internationale de philosophie,* n. 2, 15 janvier 1939— contiene:
— Un texto inédito de Husserl, «La question de l'origine de la géométrie comme problème historico-intentionnel», seguido de un art. de E. Fink, «Le problème de la phénoménologie d'Edmund Husserl».
— L. Landgrebe, «La phénoménologie de Husserl et les motifs de sa transformation».
— G. Berger, «Husserl et Hume».

3. Merleau-Ponty consulta ese mismo año «Les Archives-Husserl à Louvain», con el fin de escribir un artículo, a petición de A. Koyré, para el número en homenaje a Husserl que prepara *Recherches philosophiques* [105]. El número proyectado nunca apareció; pero la investigación de Merleau-Ponty fue decisiva para la elaboración de *Phénoménologie de la perception.* Veamos.

En abril de 1939, Merleau-Ponty es el primer extranjero que consulta «Les Archives-Husserl à Louvain» [106]. En esta ocasión consulta los tres manuscritos que figuran en la bibliografía de *Phénoménologie* con la nota «inédit»: *Ideen II, Umsturz der kopernikanischen Lehre* (manuscrito D 17 sobre fenomenología genética), y *Die Krisis III* [107].

En 1942, Van Breda le envía un ejemplar de su tesis doctoral, defendida el año anterior, sobre «La réduction phénoménologique dans la dernier philosophie de Husserl». Dicha tesis comprende un apéndice de 90 páginas en la que se reproducen textos de la obra póstuma de Husserl. Y, en el mismo año, gracias a G. Berger, Merleau-Ponty ha podido leer la «VI Méditation cartésienne» [108].

En 1944, tiene ocasión de consultar en París [109]: *Die Krisis III,* el texto alemán de *Méditations cartésiennes,* el curso dado

— H. J. Pos, «Phénoménologie et linguistique», que Merleau-Ponty utilizará más tarde.

— J. Héring, «La phénoménologie de Husserl il y a trente ans. Souvenirs et réflexions d'un étudiant de 1909».

105. Van Breda, H. L., «Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain», *Revue de Métaphysique et de Morale,* 4 (oct-déc. 1962) 412.

106. *Ibid.,* p. 412. En otoño de 1938, tras la muerte de Husserl, Van Breda consigue transportar de Freibourg-en-Brisgau a Louvain, unas 40.000 páginas de inéditos. Se crea el centro *Archives-Husserl* en el Institut Supérieur de Philosophie (Louvain), e inician la elaboración científica de estos documentos los dos últimos asistentes de Husserl, L. Landgrebe y E. Fink, que sólo podrán trabajar un año a causa de la guerra. (*Ibid.,* p. 411).

107. *Ibid.,* p. 414.

108. *Ibid.,* p. 420. La *VI Méditation* es un texto de E. Fink que éste ha considerado siempre como continuación de las cinco *Méditations cartésiennes* (*Ibid.,* p. 421 n).

109. Surge el proyecto de llevar parte de los *Archivos-Husserl* a París. Tal es lo que refleja una carta de Merleau-Ponty a Van Breda, fechada el 1 de junio de 1942. Entre enero y abril de 1944, Tran Duc Thao —aconsejado por Merleau-Ponty— consulta los *Archives-Husserl à Louvain* en dos ocasiones. Aprovechando su regreso a París, se le confían 3.000 páginas transcritas; estos inéditos permanecen en París desde 1944 a 1948. Finalmente, en 1958 se crea el *Centre d'Archives Husserl* en la Sorbona, dependiente de la *Bibliothèque de l'Université de Paris* (*Ibid.,* pp. 419-426).

por Husserl en Gottinga en 1909 sobre *Idee der Phänomenologie und ihre Methode,* y 870 páginas del grupo C que tratan del problema de la temporalidad.

Me detengo aquí, en el momento en que va a aparecer una de las obras cumbres de la fenomenología existencial en Francia, *Phénoménologie de la perception* (1945), si bien la lectura de Husserl y la consiguiente producción personal persistirán en Merleau-Ponty toda su vida [110]. En el «Avant-Propos» de *Phénoménologie* precisa el origen de la fenomenología existencial: «Todo *Sein und Zeit* —escribe— ha salido de una indicación de Husserl y no es en definitiva sino una explicación del «natürlichen Weltbegriff» o del «Lebenswelt» [111]. Se trata, pues, de «volver a las cosas mismas», al «mundo vivido» [112] a partir del cual se construye la ciencia. De ahí que, frente al Husserl del idealismo eidético, Merleau-Ponty adopte la posición de Heidegger —si bien en versión propia (cap. IV)— de describir la existencia, no como objeto para una conciencia, sino como inserción en el mundo [113].

No niega Merleau-Ponty, por lo demás, la influencia de Heidegger [114]. Ya hemos dicho que en 1930 asiste a los cursos de Gurvitch sobre filosofía alemana contemporánea. En 1937 tiene lugar, en la «Société française de philosophie» una célebre discusión sobre Kierkegaard, Heidegger y Jaspers [115]. Por otra parte, aunque ha podido estudiar a Heidegger a través de los trabajos publicados por E. Lévinas y H. Corbin [116], observa Geraets que lo ha leído, sobre todo, para redactar el capítulo de *Phénomeno-*

110. De 1950 a 1955, Merleau-Ponty consulta una serie de manuscritos de Husserl —que le ha confiado Van Breda— transcritos por S. Strasser. En carta del 15 de enero de 1959, Merleau-Ponty pide consultar nuevos inéditos. Ese mismo año, en homenaje a Husserl, escribe «Le philosophe et son ombre», *E. Husserl (1859-1959),* Phaenomenologica, 4 (S, p. 201ss); le dedica un seminario durante el curso 1959-1960 (RC, pp. 159-170). Y toma posición frente a la concepción de la intuición en Husserl y en Bergson (*Le visible et l'invisible,* pp. 142-171).

111. PP, I.

112. PP, III.

113. PP, IX. Cfr. GERAETS, Th. F., o. cit., p. 134.

114. Cfr. nota 37. J. LOMBA, art., *Pensamiento,* 107 (1971) 321.

115. En la discusión participan: J. Wahl, G. Marcel, N. Berdiaeff, P. Landsberg, etc. En una carta Heidegger declara: «El problema que me preocupa no es el de la existencia del hombre; es la del ser en su conjunto y en tanto que tal... la única cuestión planteada en *Sein und Zeit,* de ningún modo está tratada por Kierkegaard, ni por Nietzsche, y Jaspers pasa marginalmente» (*Bulletin de la Société française de philosophie,* 1938, p. 193).

116. CORBIN, H., *Qu'est-ce que la métaphysique.* Trad. en Gallimard, Paris, 1938. Añadía textos de l'*Etre et le Temps,* la parte final de *Kant et le problème de la métaphysique,* y algunos otros.

logie sobre la temporalidad [117]. Años más tarde precisará Merleau que el fin de *Sein und Zeit* no es tanto describir la existencia, sino más bien, a través del *Dasein,* acceder al Ser; añade por su parte que el ser preobjetivo es el tema propio de la filosofía [118]. Sin duda alguna, la fenomenología existencial tiene nivel ontológico [119].

Finalmente, *los temas propios de la fenomenología existencial* pueden concretarse, siguiendo a Ricoeur [120], en los siguientes: el cuerpo propio, el otro, la libertad.

En primer lugar, el *cuerpo propio* es, para Marcel como para Merleau-Ponty, el supuesto que les permite restituir el sentido pleno al «yo existo», el fundamento de una filosofía de la encarnación. Si el pensamiento de Heidegger puede calificarse a este respecto como una filosofía desencarnada, el de Sartre será más bien una filosofía de la objetivación, en tanto que, por mi cuerpo me descubro objetivado como «ser-para-otro».

En todos estos casos está en juego la concepción del *otro.* Frente a la nihilización del ser que subyace a la experiencia de la mirada objetivante (Sartre), cabe hablar de participación en el ser del otro (Marcel), de *Mitsein* (Heidegger), o cabe plantear la intersubjetividad sobre la base de la intercorporeidad, como hace Merleau-Ponty siguiendo a Husserl [121].

Pero, sobre todo, está implicada la concepción de *la libertad.* Si el ser del hombre consiste en existir (Kierkegaard), no es lo mismo descubrir la existencia como nada de ser, tal como se descubre en la experiencia de ser objetivado por una libertad absoluta (Sartre), que describirla como libertad concreta y relativa en el hecho de la participación (Marcel) o en la situación social que se nos descubre con la intercorporeidad (Merleau-Ponty). Según Ricoeur, la fenomenología de la libertad remite a la metafísica de la finitud despertada con la teoría del cuerpo propio [122]; pero, sobre todo —observación del Rabil— plantea el problema de la *intersubjetividad.*

117. Geraets, Th. F., o. cit., p. 133, nota 314.
118. Merleau-Ponty, M., *Résumés des Cours,* pp. 153-154.
119. «Merleau-Ponty et le retour à l'ontologie» es el título del estudio que le dedica P. Trotignon (*Les philosophes français d'aujourd'hui,* pp. 49-65). Lo mismo opina F. Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Ponty,* PUF, Paris, 1972. Por su parte Madison, en *La phénoménologie de Merleau-Ponty* (1973), titula una sección, «De la phénoménologie à l'ontologie» (pp. 180-218). Y en este sentido ha escrito R. C. Kwant su obra sobre el último Merleau-Ponty, *From phenomenology to Metaphysics* (1966).
120. Ricoeur, P., «Phénoménologie existentielle», Ibid., 19.10-10-12.
121. Merleau-Ponty, M., «Le philosophe et son ombre» (S, 213).
122. Ricoeur, P., Ibid., p. 19. 10-12.

De la comparación de Merleau-Ponty con Husserl y Heidegger, con Marcel y Sartre, concluye A. Rabil que la filosofía de Merleau-Ponty es una filosofía de la intersubjetividad [123]. Y busca en Hegel y Marx las raíces de su filosofía social.

La fenomenología existencial, en Francia, se enriquece también con *Phänomenologie des Geistes* y con *Phénoménologie et matérialisme dialectique,* de Tran Duc Thao.

4) *El "descubrimiento" de Hegel en Francia.* — Si nos atenemos a la opinión de L. Althusser, se debe a Jean Hyppolite el conocimiento de Hegel en Francia [124]. Y no le falta razón si tenemos en cuenta la traducción francesa, *La phénoménologie de l'Esprit* (1939, 1941) y, sobre todo, *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel* (1946), obra que Merleau-Ponty califica de «paso decisivo» del conocimiento de Hegel en Francia [125].

Pero no hemos escrito «conocimiento», sino «descubrimiento» de Hegel en Francia. Lo que aquí interesa, pues, es explicitar los primeros pasos en el continente (Hegel) a explorar. Por una razón muy sencilla: porque la génesis de la influencia de Hegel en *L'Etre et le Néant* comienza en la misma fuente originaria que la obra de J. Hyppolite, a saber:

1. Un artículo de J. Wahl, «Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel» (Paris, 1929), su tesis.
2. Un número especial de *Revue de Métaphysique et de Morale* (1931) con art. de B. Croce, N. Hartmann y C. Andler, entre otros [126].
3. Los cursos de A. Kojève (1933-1939) sobre *Phänomenologie des Geistes.*

Ahora bien, ¿cómo explicar el impacto de Hegel en una generación que, frente al idealismo, busca la *realidad concreta* y, frente al sistema estructurado por la razón, describe la existencia

123. RABIL, A., o. cit., p. 74.

124. ALTHUSSER, L., «Sobre las relaciones de Marx con Hegel», *Ibid.,* p. 93.

125. SNS, 109. Resulta evidente que tanto Merleau-Ponty como Sartre han podido utilizar, tanto para *L'Etre et le Néant* (1943), como para *Phénoménologie* (1945) la traducción de Hyppolite, *La Phénoménologie de l'Esprit* par G. W. Hegel, t. I, 1939, t. II, 1941, Paris, Aubier-Montaigne.

126. *Revue de Métaphysique et de Morale,* XXXVIII (1931):

— B. Croce, «Un cercle vicieux dans la critique de la philosophie hégélienne», pp. 277-284.

— N. Hartmann, «Hegel et le problème de la dialectique du réel», pp. 285-316.

— C. Andler, «Le fondement du savoir dans la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel», pp. 317-340.

hasta en (sobre todo en) lo irracional? La respuesta es evidente: se descubre desde una nueva perspectiva la obra de Hegel.

En primer lugar, J. Wahl no presenta un Hegel en su «palacio de ideas», como dirá Kierkegaard refiriéndose a *Ciencia de la Lógica* [127], sino al «joven Hegel» de la *Fenomenología*. Más aún: elige, de esta obra, no el apogeo de la razón, sino el problema de la «conciencia infeliz» —problema de la experiencia irracional de sí mismo— o de la existencia angustiada en las contradicciones de lo real. Este es el Hegel que tanto Kierkegaard como Sartre opondrán al del Saber Absoluto y de la *Lógica*. Este «joven Hegel» —dirá Merleau-Ponty— que «inaugura la tentativa de explorar lo irracional y de integrarlo a una razón en sentido amplio, que es la tarea de nuestro siglo», puede ser llamado también existencialista [128].

En segundo lugar, en su artículo N. Hartmann califica a la *Fenomenología* de «obra fundamental», «primera obra maestra» de Hegel, refiriéndose luego a la «famosa dialéctica del amo y del esclavo», que comenta admirablemente [129]. Por otra parte, no sólo el artículo de C. Andler está dedicado a la *Fenomenología del Espíritu,* sino que, según J. Wahl, ésta apenas se halla citada en *Sein und Zeit* —lo observa con insistencia—, si bien Heidegger hace numerosas referencias a la *Lógica* y a la *Enciclopedia* [130].

En tercer lugar, serán los cursos de Kojève —a los que asisten Hyppolite, Sartre y Merleau-Ponty los que van a satisfacer el interés despertado por *Phänomenologie des Geistes* [131]. El en-

127. SNS, 111. Cfr. CHÂTELET, F., *Histoire de la philosophie, 8. La philosophie et l'histoire,* p. 15.

128. MERLEAU-PONTY se expresa así en un artículo, «L'existentialisme chez Hegel»; en él comenta una conferencia de J. Hyppolite, dada con el mismo título el 16 de febrero de 1947. Cfr. RABIL, A., relaciona a Hegel con Husserl, Heidegger y con el joven Marx (O. cit., pp. 78-79).

129. HARTMANN, N., «Hegel et le problème de la dialectique du réel», *Ibid.,* p. 288. En su art., Hartmann utiliza la frase que sirve de título a la obra de Sartre, «L'Etre et le Néant», y que se halla en el comienzo de la *Lógica* de Hegel (*Ibid.,* p. 311).

130. KLINE, G. L., «The Existentialist Rediscovery of Hegel and Marx», *Sartre. A Collection of Critical Essays.* Edited by M. Warnock. Anchor Books, New York, 1971, p. 289. A. KOJEVE declara: «Si Heidegger n'avait pas écrit *Sein und Zeit,* personne n'eût probablement jamais compris la *Phénoménologie de l'Esprit*» (*Introduction à la lecture de Hegel.* Gallimard, Paris, 1947, p. 525 n. Cursos de 1933-1939 reunidos y publicados por R. Quéneau). La observación de Kojève no invalida la de J. Wahl.

131. GERAETS, Th. F., O. cit., p. 26.

foque *antropológico* y *humanista* [132] de la primera explicación detallada de la *Fenomenología* en Francia, no sólo va a decidir la actitud filosófica fundamental de J. Hyppolite, sino que va a marcar más que la obra de Merleau-Ponty [133], la de J.-P. Sartre.

En el diálogo de Sartre con Hegel se distinguen dos momentos —*L'Etre et le Néant* y la *Critique*—, en los que se vale de dos intérpretes respectivos —Kierkegaard y Marx—. En el primer momento, el diálogo no sólo se desarrolla en un lenguaje

132. E. MOROT-SIR sostiene que el término «humanismo» era algo que tenía en común la generación joven de los años treinta (O. cit., p. 9). Cfr. HEIDEGGER, M., *Ueber den Humanismus*, V. Lostermann, Frankfurt, 1946. SARTRE, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946. MERLEAU-PONTY, *Humanisme et Terrreur*. Paris, 1947. De hecho la tesis de Kojève es que el Espíritu Absoluto (Hegel) representa al hombre-en-el-mundo (Heidegger).

133. Me parece poco fundada la siguiente afirmación de DE WAELHENS: «Husserl est à l'avant-plan de *La structure du comportement* aussi bien que Hegel demeure au centre de la *Phénoménologie de la perception*» («Situation de Merleau-Ponty», T. M., 184-185 (1961) 377). Al menos Th. F. GERAETS, que ha estudiado la géneis de la filosofía de Merleau hasta PP no suscribe ninguna de las dos afirmaciones. Me detengo en el caso de Hegel: GERAETS se limita a constatar que Merleau-Ponty asistió a los cursos de Kojève (O. cit., p. 26). Por mi parte debo observar lo siguiente: 1.° Trabajos especializados como el de J. P. COTTEN —«Les lectures de Merleau-Ponty. A propos de la "Phénoménologie de la perception"», *Rev. de Métaph. et de Mor.*, 3, 1972— y el de J. C. PARIENTE —«Lecture de Merleau-Ponty», *Critique*, 186, 1962— no dedican ni una línea a Hegel. 2.° A. RABIL (o. cit.) titula un apartado del cap. III, «Hegelian and Marxian Roots of Merleau-Ponty's Social Philosophy». Ahora bien, es evidente que las raíces sociales en el pensamiento de Merleau radican más bien en Marx que en Hegel; en segundo lugar, Rabil ha estudiado antes las influencias de Husserl, Heidegger, Marcel y Sartre (Cfr. nota 123); finalmente, Rabil se funda, en su afirmación, en el art. de Merleau-Ponty sobre Hegel (cfr. nota 124), y nunca en PP. 3.° En todo caso, cabría hablar de una influencia indirecta de Hegel en Merleau; en este sentido, Joaquín LOMBA ha captado —«Fenomenología existencial en Merleau-Ponty», *Pensamiento*, 107 (1971)— los presupuestos hegelianos (pp. 308-312) en el primer Merleau-Ponty; pero no funda su posición en PP; sigo creyendo, pues, que Husserl-Heidegger están en el centro de *Phénoménologie*. La influencia indirecta de Hegel, si bien es cierta, al menos tal influencia no salta a la vista ni en P. P., ni en V. I., como en *L'Etle et le Néant* y la *Critique*. 4.° En *Phénoménologie de la perception* no se encuentra ninguna cita sobre Hegel, ni figuran sus obras en la lista de «Travaux cités», como es el caso de Husserl, Heidegger, She ler, Marcel, Sartre, etc.

hegeliano —la terminología fundamental [134]—, sino que parte de los problemas tratados se encuentra ya en *Fenomenología del Espíritu*: la mala fe [135], la conciencia infeliz, la relación no dialéctica entre el para-sí y el en-sí, entre el para-sí y el para-otro [136]; y, sobre todo, la *negatividad* de la conciencia como *acción* y *libertad* [137], como veremos en el cap. I.

Ahora bien, el «descubrimiento» de Hegel en Francia tiene un significado *existencial*. Está también vinculado al descubrimiento de la *fenomenología* —a la elaboración de la fenomenología existencial—; y, más aún, al descubrimiento de *Marx*.

Más que la coincidencia del término «fenomenología» en la obra de Hegel y Husserl; más que la coincidencia del artículo de J. Wahl con las referencias de Husserl en la Sorbona (1929), A. de Waelhens ha estudiado la coincidencia de actitud, así como la divergencia profunda —en sus tesis y en sus métodos—, en «Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hegelienne» [138].

Pero no todo consiste en buscar en *Phänomenologie des Geistes* las raíces mismas de la afirmación de la existencia *individual*, describiendo ésta —con Kierkegaard, Nietzsche y Sartre— de modo que el mundo moderno tome conciencia de su fracaso, ni en descubrir —con De Waelhens— cierta coincidencia (divergencia radical frente al problema del saber y de la ciencia) entre Hegel y Husserl, en su respectiva actitud fenomenológica. El problema se planteará de otro modo: ¿Ha conseguido Marx —de cuya filosofía Hegel es sin duda fuente originaria— plantear definitivamente el problema de la existencia en su perspectiva *social*?

Tal vez de lo único que no se puede dudar es de que «Hegel —escribe Merleau-Ponty— está en el origen de todo lo que se

134. Cada término clave de *L'Etre et le Néant* corresponde a un término hegeliano: *für sich* = pour-soi; *Fürsich-sein* = être-pour-soi; *an sich* = en-soi; *Ansichsein* = être-en-soi; *An-und-fürsichsein* = être-en-soi-pour-soi; *das Andere* = l'autre; *der Andere* = autrui; *für Anderes* = pour-autrui; *Füranderes-sein* = être-pour-autrui; *Bewusstsein* = conscience; *Selbstbewusstsein* = conscience (de) soi; *Sein* = l'être; *Nichts* = le néant, etc. (KLINE, G. L., art. cit., p. 297, n. 30). La terminología de Hegel ya había sido traducida y establecida en francés por J. Wahl, J. Hyppolite y A. Kojève.

135. Klaus Hartmann ha sugerido que la «mauvaise foi» de Sartre deriva del término *Verstellung*, que Hegel emplea en la *Fenomenología* (= disimulación) (HARTMANN, K., *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik*, Berlin, 1963, p. 55).

136. FELL, J. P., «Sartre as Existentialist and Marxist», *Bucknell Review*, XIII, 3 (1965) 68.

137. «Pour Hegel, negativité, liberté, sujectivité, processus de l'*Aufhebung sont unis*» (J. Wahl, Le malheur..., p. 95, n. 1). A. KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 181. EN, 655.

138. DE WAELHENS, A., *Existence et signification*. Ed. Nauwelaerts, Paris, Louvain, 1973 (1.ª ed. 1958), pp. 7-29.

hace de bueno en filosofía desde un siglo» [139], y, por supuesto, en el origen del marxismo o «la filosofía insuperable de nuestro tiempo» [140].

5) *Significado del interés despertado por la obra de Marx en Francia.* — «El marxismo —escribe R. Garaudy— no comienza a penetrar en los debates filosóficos en Francia sino hacia 1929» [141]. L. Althusser apunta una de las razones: «Brunschvicg, que tenía a Hegel por un retrasado mental, consideraba que Marx y Lenin fueron nulidades filosóficas» [142]. Sartre precisa un poco más: «En 1925 no había cátedra de marxismo en la universidad (...). El horror de la dialéctica era tal que Hegel mismo nos era desconocido (...) Sin tradición hegeliana y sin maestros marxistas, sin programa, sin instrumentos de pensamiento, nuestra generación, como las precedentes y como las siguientes, ignoraba todo del materialismo histórico» [143].

Pues bien, el interés que despierta la obra de Marx hacia 1929 tiene un triple significado: en primer lugar, un significado *filosófico* y, en segundo lugar —referido a 1939— un significado *histórico-social,* y *político.*

En primer lugar, un *significado filosófico,* como lo tiene el interés despertado por Hegel, por Husserl o por Kierkegaard. A partir de 1927, el editor Costes comienza la publicación, en la traducción Molitor, de *Oeuvres philosophiques* de Marx. Y en 1934 se defiende la primera tesis marxista en la Sorbona, por Auguste Cornu, *Marx, de l'hégélianisme au matérialisme historique,* trabajo dedicado sobre todo al joven Marx [144]. Marx aparece, pues, de la mano de Hegel; pero «joven» como él. Este dato es muy importante: Althusser calificará más tarde la publicación de *Manuscrits de 1844* (ed. de Bottigelli) de «acontecimiento» teórico, crítico y literario, para los lectores de habla francesa [145].

139. SNS, 109.
140. QM, 44.
141. Garaudy, R., *Perspectives de l'homme,* p. 254.
142. Altrusser, L., «Sobre la relación de Marx con Hegel», *Ibid.,* p. 93.
143. QM, 26.
144. Garaudy, R., Ibid., p. 256. G. L. Kline señala también como fuentes las obras de N. Berdiaev traducidas al francés (art. cit., p. 294). En efecto, entre tales obras cabe citar: *Le marxisme et la réligion.* Trad. du russe, Paris, ed. «je sers», 1931; *Problème du communisme. Vérité et mensogne du communisme.* Paris, Desclée de Brower, 1933. Otra publicación, la de H. Lefebvre y N. Gutermann, *Karl Marx, morceaux choisis,* Gallimard, Paris, 1934.
145. *Les "Manuscrits de 1844" de Karl Marx* (Economie politique et philosophie). Présentation, traduction et notes de E. Bottigelli. Ed. Sociales, Paris, 1962. Cfr. L. Althusser, *Pour Marx,* p. 155.

Claro está, que Althusser tiene sus razones para denunciar el uso que existencialistas y fenomenólogos —entre otros— han hecho de esta obra de juventud. Pero la generación que surge en los años treinta también tenía las suyas: *existencia* frente al sistema (Hegel, *Lógica*) o frente a estructura (Marx, *Capital*). De ahí el interés por el joven Marx, que no sólo se ha enfrentado —con Kierkegaard— al idealismo de Hegel, sino que descubre la «existencia alienada» y describe el laberinto socio-económico que subyace a la dialéctica del amo y del esclavo en el sistema capitalista de explotación [146].

En este sentido se ha de entender la obra de Tran Duc Thao —debida en parte a Merleau-Ponty [147]—, como una «fenomenología de la existencia económica (Ricoeur) tal como se puede discernir en las obras de Marx [148].

Con la obra de Marx los temas de la fenomenología existencial se enriquecen y reciben nueva dosis de realidad: «existir el *cuerpo propio*» significa ahora sentir el cansancio del trabajo en la mina o en la fábrica, o el relax del tiempo de ocio o la angustia de la situación de paro; la angustia ya no es sólo individual y subjetiva (Kierkegaard), se experimenta intersubjetivamente con la conciencia de clase, de clase explotada (Marx); en tal angustia se expresa una «*libertad*» alienada, que surge como lucha de clases y se hace consciente a sí misma como revolución; el «otro», amo o esclavo, ¿ha de someterse necesariamente al mecanismo del proceso económico? ¿Qué sentido tiene entonces hablar de libertad? ¿Es posible hablar de dialéctica en la relación social, si se mantiene la prioridad de la ley del capital?

Pero el eco de Marx en la fenomenología existencial no es su único significado filosófico [149], como no es el camino de la filosofía el único por el que entra Marx en Francia.

En segundo lugar, el interés despertado por la obra de Marx tiene un *significado histórico-social.* Significado *social,* ante todo, lo ha tenido para Sartre. Cuenta que leyó *La ideología alemana* y *El Capital* hacia 1930, que comprendió todo y que no compren-

146. Cfr. texto de S. de Beauvoir, p. 13.

147. «Sans Merleau —observa Sartre—, croit-on que Tran Duc Thao eût écrit sa thèse et tenter d'annexer Husserl à Marx?» («Merleau-Ponty vivant», *Situations IV,* p. 243). Más concreto es el testimonio de Van Breda (art. cit., p. 422). TRAN DUC THAO, *Phénoménologie et matérialisme dialectique.* Ed. Minh-Tan, Paris, 1951.

148. RICOEUR, P., «Phénoménologie existentielle», Ibid., p. 19. 10-9.

149. Si la filosofía de Marx ha de «transformar» y no «interpretar», el marxismo —dirá Sartre— está por hacer: «Le marxisme *est à faire.* Marx et Engels ont donné de *taches infinies* à tous les intellectuels de leur temps et du nôtre» («Marxisme et philosophie de l'existence. Une lettre de Jan-Paul Sartre», GARAUDY, R., *Perspectives de l'homme,* p. 112.

dió nada, porque tal lectura no le cambió; pero «lo que, al contrario, comenzaba a cambiarme —añade— era la *realidad* del marxismo, la espesa presencia, en mi horizonte, de masas obreras, cuerpo enorme y sombrío que *vivía* el marxismo, que lo *practicaba* y que ejercía a distancia una atracción irresistible sobre los intelectuales pequeño-burgueses» [150].

La realidad de la clase obrera, la realidad del problema obrero era *históricamente* inevitable, tan inevitable como la ley del capital que lo había originado. Marx había estudiado esta realidad como problema, había formulado una solución. Contar, pues, con esta «fórmula-solución» cada vez que uno se enfrenta al mismo problema es algo inevitable. Dicha «fórmula-solución» es la «filosofía insuperable» —históricamente inevitable— mientras no se *superen* (=*resuelvan*) las condiciones que la han engendrado. ¿Habría de olvidar París, aunque pasara ya un siglo, que a partir de (y para) sus problemas tenía una fórmula Marx?

En tercer lugar, al despertar filosófico-histórico del pensamiento de Marx en Francia va vinculado el *significado político*. París podrá haber olvidado a Marx. No olvidará, sin embargo, ni los días de la opresión fascista o dominación del capital en expansión —cf. p. 14—, ni que el P.C.F., triunfante también en la Resistencia, forma parte del gobierno tripartito. En tal situación, ¿qué posición tomar? En 1945, responde Sartre, había dos opciones y sólo dos: la primera (la mejor), dirigirse a los marxistas y *denunciar* la revolución matada en el huevo; ahora bien, si la revolución es una práctica diaria orientada por una teoría, ello suponía ante todo ser revolucionario; pero aunque la Resistencia nos había inclinado a izquierda, a lo más éramos reformistas [151]. La segunda, haciendo de unión entre la pequeña burguesía intelectual y los intelectuales comunistas, llevar a cabo un trabajo de *confrontación* (cap. VI). Este fue el «hobby» de Merleau, según expresión de Sartre, el «marxismo heurístico» de Merleau-Ponty [152].

Marx, marxismo, comunismo. Tres conceptos que delimitan una perspectiva concreta de la interrogación filosófica de Merleau-Ponty. Sobre los pasos de esta interrogación —insuficientemente estudiados— volveré nuevamente. Baste observar ahora: 1.° que Merleau-Ponty nunca fue comunista, 2.° que sometió a dura crítica la teoría marxista y la praxis comunista en la época en que aquélla era más dogmática y ésta más dictatorial, la era estaliniana, 3.° en el período de tensión y espectativa Este-Oeste o de la guerra fría, 4.° que en esta labor de crítica y confrontación

150. QM, 27. Sartre volverá a leer a Marx y Lenin hacia 1952.
151. SARTRE, «Merleau-Ponty vivant», *Situations IV*, pp. 218-219.
152. *Ibidem*, pp. 220-221, 199 y 243. Cf. E. BELLO, «El marxismo heurístico de Merleau-Ponty», *Pensamiento*, 131 (1977) 269-296.

no sólo ha suscitado polémicas y debates, sino que ha precedido e iniciado a J-P. Sartre, como luego veremos (cap. VI).

Sobre el marxismo de Sartre se han hecho, en cambio, estudios más detenidos, por ej., el de W. Desan [153] y el de Laing y Cooper [154]; así como su relación con los comunistas ha sido estudiada por F. Jeanson [155] y, sobre todo, por D. Caute [156].

En el capítulo VI planteo sólo un aspecto de este problema: la evolución de la actitud política de Sartre y de Merleau-Ponty. Evolución, porque el filósofo, como el político, no sólo vive y hace la historia, sino que es historia que vive y se hace [157].

La historia, su tiempo vivido, les ha abierto también a otros problemas.

6) *¿Freud o la interpretación de un problema?* — Es preciso distinguir. Una cosa es la interpretación de Freud, y entonces el problema consiste, por ej., en saber si el psicoanálisis americano es más o menos fiel que el de J. Lacan al pensamiento de Freud; y otra, plantearse el mismo problema al que Freud se enfrentó, pero teniendo en cuenta la solución freudiana.

Merleau-Ponty concede a J. Lacan que entre la práctica psicoanalítica americana y el freudismo hay poco en común, que es necesario, pues, volver a Freud [158]. Por su parte, Lacan, en un artículo dedicado a Merleau-Ponty [159], reconoce que la lectura de dos capítulos de *Phénoménologie de la perception* (1945) —«Le corps comme être sexué» y «Le corps comme expression et la parole»— contribuyó a despejar su analfabetismo freudiano. Se explica el titubeo inicial del que es hoy autoridad indiscutible

153. DESAN, W., *The Marxism of Jean-Paul Sartre.* Doubleday and Company, New York, 1965.

154. LAING, R. D. y COOPER, D. G., *Reason and Violence.* A Decade of Sartre's Philosophy 1950-1960. Tavistock, London, 1964. Estudio crítico de *Saint Genet, Questions de Méthode* y de *Critique,* precedido de una valiosa introducción en la que el autor se remite a los conceptos clave de Hegel, Marx, psicoanálisis, etc.

155. JEANSON, F., *Sartre dans sa vie* (1974). Dedica un apartado a «Le rapport aux communistes» (pp. 174-189), del que forma parte «Note sur "l'affaire Camus"» (183-189).

156. CAUTE, D., *Communism and the French Intellectuals, 1914-1960* (1964). Trad. fr.: *Le Communisme et les intellectuels français 1914-1966.* Gallimard, 7967. Caute examina tres casos —A. Gide, A. Malraux, J. P. Sartre— dedicando mayor atención a Sartre (pp. 303-319). Parte de que «un abismo filosófico existía entre Sartre y los comunistas» (p. 304) y analiza paso a paso los temas conflictivos, así como los momentos claves de una «simpatía sin adhesión».

157. PP, 202.

158. LACAN, J., «La psychanalyse et son enseignement», *Bulletin de la Société française de philosophie,* n. 2 (1957) 98.

159. LACAN, J., «Maurice Merleau-Ponty», T. M., n.° spécial, 184-185 (1961) 251.

en el psicoanálisis freudiano si tenemos en cuenta que Marx y Freud fueron «los grandes proscritos —observa Althusser— de la tierra universitaria filosófica burguesa» [160].

Como Freud, Sartre y Merleau-Ponty se han planteado el problema del comportamiento humano, preguntándose por las «raíces» mismas de la existencia. El «psicoanálisis existencial» [161] del primero y la «existencia pluridimensional» [162] del segundo, son dos respuestas en desacuerdo con Freud. Sartre dirá que no es la libido la raíz última de la existencia, sino el «proyecto fundamental»; Merleau-Ponty sostiene que la sexualidad es una perspectiva más de la existencia como lo es el lenguaje o la socialidad.

J. Lacan descubre, a su vez, la diferencia que existe entre ambas interpretaciones. Mientras en el caso de Sartre la relación de deseo se realiza dentro del círculo sadismo-masoquismo desde la perspectiva de la *libertad*; en la *Phénoménologie* la interrelación tiene ya su significado expresivo a nivel de *cuerpo propio* vivido [163]. Una segunda diferencia anota J. B. Pontalis: si en Sartre la exclusividad de la conciencia no deja lugar al «inconsciente» freudiano, la filosofía de la «conscience engagée» no se concibe sin lo «pre-personal» [164].

La observación de Pontalis —como la de Lacan— es fundamental. Designa, no sólo dos interpretaciones no freudianas, sino también el carácter distintivo de dos teorías que parten del mismo problema: *existencia*. Mientras Sartre reduce ésta a la claridad de la conciencia cartesiana, Merleau-Ponty la intenta describir hasta en las raíces oscuras de la infraestructura socio-económica

160. Althusser, L., «Sobre la relación de Marx con Hegel», Ibid., p. 93.

161. EN, 643ss. Cfr. Hyppolite, J., «La psychanalyse existentielle chez Jean-Paul Sartre», *Figures de la pensée philosophique*, t. II, PUF, Paris 1971, pp. 780-806. Strasser, S., *Phénoménologie et sciences de l'homme*, pp. 53ss.

162. PP, 470.

163. Lacan, J., «Maurice Merleau-Ponty», Ibid., p. 249.

164. Pontalis, J. B., «La position du problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty», T. M., n.° spécial, 184-185 (1961), reeditado en *Après Freud*. Gallimard, Paris, 1968, pp. 78-79.

Un estudio histórico sobre el movimiento del psicoanálisis en Francia se halla en la obra de A. Hesnard, *L'Oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*. Préface de M. Merleau-Ponty. Payot, Paris, 1960. Cap. VI (2e. partie: «La psychanalyse européenne: la psychanalyse française»). Cita tres hechos importantes al respecto: las primeras traducciones de Freud por Jankélévitch (1922), la fundación de la «Société psychanalytique de Paris» en 1926, cuyos trabajos se publican en *Revue française de psychanalyse*, y la fundación de una segunda sociedad, la «Société française de Psychanalyse» en 1953. D. Lagache y J. Lacan, dos figuras representativas del psicoanálisis en Francia (pp. 166-167). Cfr. Hesnard, A., *De Freud à Lacan*, ESF, Paris, 1970.

o edipiana [165]. Dos versiones de la fenomenología existencial [166] que, al menos en principio, tienen un frente común: desenmascarar la auténtica faz de la existencia humana. ¿Lo han conseguido? Su obra está ahí, indicando el itinerario de su esfuerzo. Veámosla.

3. Merleau-Ponty y Sartre

Dos nombres que el tiempo ha unido —como los de Husserl y Heidegger— en menos de tres años, y que el lenguaje muestra como *amistad, colaboración, crítica* y *creación.*

a) *Amistad*

«Que d'amis j'ai perdus qui vivent encore», así comienza Sartre el artículo dedicado a la muerte de su amigo y que titula —al contrario— «Merleau-Ponty vivant» [167]. Primer gesto del encuentro: Sartre-árbitro de una querella, en l'Ecole Normale, en la que Merleau-Ponty es parte afectada [168]. Este le devolverá el gesto mediando en «La querelle de l'existentialisme» o saliendo por los fueros de «Un auteur scandaleux» [169].

La amistad es intercambio: Merleau-Ponty hace la recensión de *L'Imagination* de Sartre, como S. de Beauvoir de *Phénoménologie de la perception* [170]; ésta precisa aquí *la* posición entre Merleau-Ponty y Sartre, como un día definió *su* posición frente a Herbaud, Nizan, Sartre y frente a Merleau-Ponty, Hyppolite y Lévi-Strauss [171]. La amistad es intercambio de ideas preparando la tesis, y es comunicación. ¿Comunicación? «Demasiado individualistas para poner en común nuestra investigación —cuenta Sar-

165. R. C. Kwant observa que Merleau-Ponty, al contrario de lo que han hecho Descartes, Kant o Hegel, insiste «on the roots of human existence», siguiendo ya el interés de Freud por lo sexual, ya el de Marx por la infraestructura económica, ya la tendencia del evolucionismo o de la sociología (*The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty,* 1963, p. 186).

166. A. de Waelhens ha escrito «Réflexions sur les rapports de la phénoménologie et la psychanalyse», *Existence et Signification,* pp. 191-212.

167. Sartre, «Merleau-Ponty vivant», T. M., n.° spécial 184-185 (1961). Este núm. especial contiene: el último art. de Merleau-Ponty, «L'oeil et l'esprit», seguido de la colaboración de J. Hyppolite, J. Lacan, C. Lefort, J. P. Sartre, J. B. Pontalis, De Waelhens y J. Wahl.

168. SNS, 73.

169. Merleau-Ponty, M., «La querelle de l'existentialisme», *T. M.,* 2 (1945) 344-356 (SNS, 123ss). «Un auteur scandaleux», *Le Figaro,* 3 Janvier 1948 (SNS, 85ss).

170. Merleau-Ponty, M., «L'Imagination», sobre el libro de J. P. Sartre, in *Journal de psychologie norm. et patol.* 33 (1936) 756-761. S. de Beauvoir, «La "Phénoménologie de la perception" de M. Merleau-Ponty», *T. M.,* 2 (1945) 363-367.

171. Jeanson, F., *Sartre dans sa vie,* p. 49.

tre— (...) Husserl llegó a ser a la vez nuestra distancia y nuestra amistad» [172]. Dos términos engendrados por las diferencias en la discusión —dirá Merleau—, pero relacionados al fin. Relación filosófica al comienzo, relación entrañable en la experiencia de la guerra. «Este fue el momento más puro de nuestra amistad» [173]. Luego, la amistad es colaboración: amistad reconocida [174].

b) *Colaboración*

En 1941 se forman grupos de intelectuales en pro de la resistencia. Sartre funda, con Merleau-Ponty y S. de Beauvoir, entre otros, el movimiento llamado «Socialismo y Libertad» [175]. Por inexperiencia en la acción, el movimiento se deshace apenas ha surgido, como ocurrirá más tarde con el R.D.R. (cap. VI). Pero queda un programa: socialismo y libertad. Y surge la acción por la palabra: *Les Temps Modernes* [176]. «Cazadores del sentido», dirá Sartre [177], éste se ocupaba, en su ética universal, del sentido de la libertad más bien formal que concreta —observa Burnier—; al contrario, Merleau-Ponty, empeñado en un marxismo sin dogmas, descifraba el sentido de la historia; fue él, Merleau, quien asumió la dirección política de la revista y quien, «sensible al peso de la realidad, ha sido, en aquel tiempo, el *político* de *"Les Temps Modernes"* [178].

Colaborar no era sólo ser redactor-jefe y director político de T. M.; era sobre todo haber accedido a esta doble función sin nombramiento previo: «Cela se fit de soi», observa Sartre, «nous constatâmes ensemble (...) qu'il ne pouvait s'en démettre sans que la revue s'anéantît» [179]. Sin embargo será un enigma el por qué Merleau-Ponty nunca aceptó —a pesar de la insistencia— que su nombre figurara como director de *T. M.* al lado del de

172. SARTRE, «Merleau-Ponty vivant», *Situations IV*, pp. 193-194.
173. *Ibid.*, p. 194.
174. *Ibid.*, p. 280.
175. Ibid., p. 193. BURNIER, M. A., *Les existentialistes et la politique*. Gallimard, 1966, pp. 20-21.
176. En septiembre de 1944 se constituye el comité director de *Les Temps Modernes*: M. Merleau-Ponty, S. de Beauvoir, R. Aron, M. Leiris, A. Ollivier, J. Paulhan, J. P. Sartre (A. Malraux no quiso participar, y A. Camus estaba muy ocupado en *Combat*). En octubre de 1945 aparece el n.° 1 (BURNIER, M. A., o. cit., p. 28).
177. «La revue nous y rêvions depuis 1943 (...) Nous serions des chasseurs de sens, nous dirions le vrai sur le monde et sur nos vies» (SARTRE, *Ibid.*, p. 206).
178. BURNIER, M. A., o. cit., p. 33.
179. «Todo ocurrió de modo espontáneo», observa Sartre, «constatamos todos (...) que no podía dimitir sin que la revista se aniquilara» (*Situations IV*, p. 210).

Jean-Paul Sartre; éste insinúa una explicación: Merleau era demasiado personal para compartir notoriedad [180].

Pero sí, en cambio, acepta compartir responsabilidad firmando con Sartre en 1950 un artículo que denuncia la existencia de campos de concentración en la URSS [181]. Lo que de ningún modo acepta es la justificación de la praxis comunista, como hará Sartre en «Les Communistes et la Paix» (cap. VI). Desde entonces la dimisión como colaborador de *T. M.* [182] es irreversible; y la amistad, la colaboración es ahora *crítica* de un pensamiento dogmático con base en la libertad absoluta y proyección dictatorial. Colaborar fue dar vida a una revista que ahora podrá vivir, sin él, gracias a él [183]. ¿Sin él? ¿Por qué la dimisión? ¿Por qué el conflicto?

«El conflicto —escribe Sartre— no venía de nosotros, sino del mundo, y los dos teníamos razón» [184]. Nacidos de la Resistencia, ambos optan por la *unión*. ¿Cómo explicar, pues, en 1952 que, en nombre de la unión, Sartre elija lo que rechaza Merleau-Ponty? Sartre se remite a la política, a la estructura en Francia, y al acontecer [185]. El acontecer fue también la revista, «signo» del tiempo; como las otras obras, del mismo tiempo.

c) *Obras y evolución*

Me referiré en primer lugar a las obras de *Merleau-Ponty* y luego a las de *Sartre*; sólo en un tercer momento podré apuntar el esquema de la crítica indicada. El criterio de selección y agrupación de las obras es personal y no excluye otras posibilidades. En primer lugar, Merleau-Ponty.

180. SARTRE, *Ibid.*, pp. 210-211.
181. M. MERLEAU-PONTY y J. P. SARTRE, «Les jours de notre vie», *T. M.*, 51 (1950) 1153-1168; reeditado en *Signes* con el título: L'U.R.S.S. et les camps» (S, 330ss).
182. SARTRE, *Situations IV*, pp. 259-260. «Habiendo perdido su director político, *Les Temps Modernes* se obstinaron en obedecerle a pesar de él» (SARTRE, *Ibid.*, p. 245). Merleau-Ponty deja la revista en 1950; pero todavía dedicará a Sartre un art., «Le langage indirect et les voix du silence», *T. M.*, 80 (1952) 2113-2144 (S, p. 49ss); también: *La prose du monde*, pp. 66-160.
183. SARTRE, *Situations IV*, pp. 245-246.
184. *Ibid.*, p. 245.
185. *Ibid.*, p. 256.

1933-1945: FILOSOFÍA DE LA SIGNIFICACIÓN (período 1.º)

La structure du comportement ..... (1942)
— Phénoménologie de la perception ... (1945)

1946-1950: FILOSOFÍA DE LA HISTORIA (período 2.º)

Humanisme et Terreur ..... (1947)
Sens et non-Sens ..... (1948)
Les Aventures de la dialectique ... (1955)

1951-1961: FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE (p. 3.º)

Les sciences de l'homme et la phénoménologie (1951)
Eloge de la philosophie ..... (1953)
Les Aventures de la dialectique ... (1955)
Signes ..... (1960)
L'oeil et l'esprit ..... (1960; 1964)
— Le visible et l'invisible ..... (1961; 1964)
Resumés de Cours 1952-1960 ..... (1968)
La prose du monde ..... (1969)

Tres períodos y dos momentos fuertes, el de *Phénoménologie de la perception* y el de *Le visible et l'invisible.* ¿De transición [186] el segundo período? Tiene también su significado propio: el inevitable acontecer de la historia —política y azar—, que une los otros dos.

Llamo FILOSOFÍA DE LA SIGNIFICACIÓN [187] al primer período, porque el comportamiento simbólico definido en *La structure* o existencia como significación [188] no difiere de la existencia como ser-en-el-mundo por medio del cuerpo que nos descubre la fenomenología de la percepción. Hay una diferencia notable entre las dos obras, sin embargo, no sólo porque la primera se apoya en Goldstein [189] y la segunda en Husserl y Heidegger sobre todo, sino también porque la primera se establece a nivel de la expe-

186. Se ha puesto *Les aventures de la dialectique* en los dos períodos, porque el autor vuelve sobre las posiciones tomadas en *Humanisme et terreur* (AD, 306) y, a la vez, abre perspectivas nuevas. Para un estudio profundo y minucioso de la evolución de Merleau-Ponty véase: R. LLAVONA, *Itinerario de Merleau-Ponty,* Syntagma, Madrid, 1975.

187. RICOEUR, P., «Hommage à Merleau-Ponty», *Esprit,* 29 (1961) 1119, califica el pensamiento de Merleau en 1945 de «Filosofía de la significación».

188. DE WAELHENS, A., *Une philosophie de l'ambigüité,* p. 21, 22, 40.

189. GERAETS, Th. T., o. cit., pp. 12-13. Un estudio más profundo de la influencia de Goldstein en Merleau-Ponty lo ha hecho H. LEFEBVRE, «M. Merleau-Ponty et la philosophie de l'ambigüité», II, *La Pensée,* 73 (1957), titula el apartado III, «La psychologie organiciste de Goldstein» (pp. 42ss).

riencia de la ciencia —behaviorismo, «Gestaltpsychologie»—, mientras *Phénoménologie* se mantiene a nivel de la experiencia natural e ingenua. En este sentido observa De Waelhens que la importancia de *La structure* está subordinada a la de *Phénoménologie* como lo está la experiencia del sabio, en su origen, a la experiencia diaria del mundo vivido [190]. Pero la tesis fundamental de ambas obras es la misma: la relación entre conciencia y naturaleza. La primera describe el comportamiento como «unidad estructural de significación», y en la segunda el sentido de la existencia se nos descubre como «ser en situación».

Califico al segundo período de FILOSOFÍA DE LA HISTORIA. En efecto, ya en *Phénoménologie* escribe Merleau: «Soy una estructura psicológica e histórica» [191]. No hay pues ruptura respecto del período anterior. Se trata de describir ahora la situación histórica: la guerra, los dos bloques, la política de una Francia en medio. En su artículo «La guerre a eu lieu», Merleau-Ponty escribe: «La guerra y la ocupación nos han enseñado que los valores permanecen nominales (...), que no son, en la historia concreta, sino otra manera de designar las relaciones entre los hombres» [192] o su *coexistencia.* De ahí que, en nombre de la libertad efectiva que ha de anudar la coexistencia, denuncie tanto el fascismo como el antisemitismo, los procesos de Moscú que condenan como traidor al que está en la oposición (*Humanisme et Terreur*), los campos de concentración en la URSS, que en nada difieren de la actitud colonialista europea o del imperialismo americano [193]. ¿Dónde queda, pues, la dialéctica propugnada por la «filosofía de la revolución»? ¿Existe relación dialéctica —coexistencia efectiva— entre el Partido y el proletariado, o más bien la dictadura de la «unidad» que el voluntarismo sartriano intenta justificar? (*Les Aventures de la dialectique*). Después de Marx —observa Merleau— la dialéctica no está en las cosas, sino que es «inmanente al acontecimiento inter-humano» [194]. Preguntándose por el sentido de la historia, propone Merleau-Ponty una «teoría existencial» de la misma, basada en la Unidad del «acontecimiento social» y no sólo en lo económico [195].

Llamo, finalmente, FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE al tercer período por lo siguiente: 1.° No hay una fecha clave para designar el comienzo de este tercer momento filosófico, sino

190. DE WAELHENS, A., o. cit., p. 12.
191. PP, 519.
192. SNS, 268.
193. SARTRE, *Ibid.*, p. 230.
194. EP, 60.
195. PP, 202.

una serie de acontecimientos [196]: en 1949 la Sorbona llama a Merleau-Ponty para enseñar «Psicología del niño», y en 1952 hace su entrada en el Collège de France. 2.° La reflexión sobre la Psicología le exige analizar, en primer lugar, el estatuto de *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* [197]; y, paralelamente a la psicología, el planteamiento husserliano de la lingüística y de la historia. 3.° En el Collège de France, no sólo se plantea la posibilidad de la filosofía, sino que año tras año plantea el problema del lenguaje, del psicoanálisis, prepara «materiales para una teoría de la historia», o busca el paso a la cultura a partir de los últimos resultados de la ciencia sobre la naturaleza y el cuerpo humano [198]. En tal sentido es valioso el estudio de J. C. Pariente sobre *L'oeil et l'esprit,* que no es una teoría de la pintura, sino una ontología de lo visible [199]. 4.° Lo visible son signos (*Signes*), como los del lenguaje, o los símbolos tribales de Lévi-Strauss, o los constituídos por Einstein a pesar de la crisis de la razón [200]. 5.° Sería injusto calificar de «ontológico» este período fijándonos sólo en una obra, inacabada, *Le visible et l'invisible.* Pero sería igualmente injusto restar valor a la obra que constituye el segundo momento fuerte del pensamiento de Merleau-Ponty. Comienza planteando el problema de la ciencia, preguntándose por la experiencia originaria de la que parten tanto la ciencia como la filosofía. Esta no es ni pensamiento reflexivo (Decartes), ni pensamiento de lo negativo (Sartre), ni mera intuición (Husserl, Bergson), sino pensamiento dialéctico, interrogación del «ser salvaje» o «ser vertical».

No hay ruptura, pues, con relación al primer período. El «ser vertical» está incoado ya en el estudio del comportamiento como integración dialéctico-estructural de dos órdenes sucesivos (cap. II), o en el «presente preobjetivo», fundamento de toda transcendencia (cap. II y IV). *No hay ruptura, sino profundiza-*

196. Entre los acontecimientos que han influido en el cambio de actitud de Merleau-Ponty hacia 1950 cabe señalar: los procesos de Moscú, el descubrimiento de los campos de concentración en URSS (1950), el fracaso de R. D. R. (1948), la guerra de Corea (1950); el encargo de curso en la Sorbona (1949), la entrada en el Collège de France (1952); la dimisión en *T. M.* (1950).

197. *Bulletin de Psychologie,* 236 (1964) Novembre: «Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de ses cours établi par des étudiants et approuvé par lui-même».

198. Merleau-Ponty, M., *Résumés de Cours.* Collège de France 1952-1960. Gallimard, 1968.

199. Pariente, J. C., «Lecture de Merleau-Ponty», I, *Critique,* 186 (1962) 957-974.

200. Entre otros art. de Merleau-Ponty reeditados en *Signes*: «Sur la phénoménologie du langage» (S, 105). «Le philosophe et la sociologie» (S, 123). «De Mauss à Claude Lévi-Strauss» (S, 143). «Einstein ou la crise de la raison» (S, 242). «Les papiers de Yalta» (S, 343).

ción: el «ser en situación» se ha radicalizado como «ser salvaje» o «ser vertical», y el cuerpo propio —nexo de la conciencia y el mundo— es ahora la «carne» (*chair*) del Logos y de la Naturaleza, de lo invisible y de lo visible.

Pero la filosofía de la significación, que se ha preguntado por el sentido de la historia, ha planteado también las bases —bases de fenomenología ontológica, obra interrumpida— para un estudio de la significación de la ciencia y de las ciencias del hombre. Veamos SARTRE.

1933-1946: FILOSOFÍA DE LA SUBJETIVIDAD (período 1.º)

- La Trascendance de l'Ego ..... (*1934,* 1936)
- La nausée ..... (1938)
- Esquisse d'une théorie des émotions ... (1939)
- L'Imaginaire ..... (1940)
- *L'Etre et le Néant* ..... (1943)

Huis Clos ..... (1945)

- L'Existentialisme est un humanisme ... (1946)
- «La liberté cartésienne» ..... (1946)

1947-1952: FILOSOFÍA DEL COMPROMISO (período 2.º)

Qu'est-ce que la litterature? ..... (1947)
«Entretiens sur la politique» ..... (1948)
Le Diable et le bon Dieu ..... (1951)

- *Saint Genet* ..... (1952)

1953-64: FILOSOFÍA DE LA SITUACIÓN HISTÓRICO - SOCIAL (período 3.º)

L'Affaire Henri Martin ..... (1953)
«Les Communistes et la Paix» ..... (1954)

- Questions de Méthode ..... (1957)

Les sequestrés d'Altona ..... (1959)

- *Critique de la raison dialectique* ..... (1960)
- Controverse sur la dialectique ..... (1962)

Les Mots ..... (1953, 1963)
«L'écrivain doit refuser de se laiser transformer en institution» ..... (1964)

1965-1975: «Determinisme et Liberté» ..... (1966)
«L'imagination au pouvoir» ..... (1968)
L'Idiot de la famille ... (I y II, 1971; III 1972)

También tres períodos —con dos momentos fuertes—, según un criterio personal tanto en la indicación de ciertas obras literarias en relación estrecha con obras filosóficas (•), como en el hecho de poner tope en los años sesenta. Los tres períodos de

la obra de Sartre —el 4.º es simple nota— se corresponden prácticamente con los de Merleau-Ponty. En realidad, 1945 y 1950 inauguran para ambos etapa nueva.

En el primer período, FILOSOFÍA DE LA SUBJETIVIDAD, Sartre accede a una idea original de conciencia en *La Transcendance de l'ego*; luego, programáticamente, describe su relación intencional a la «psyché» [201], a lo irreal o imaginario, y al ser-en-sí. Ahora bien, las descripciones fenomenológicas no consiguen la adecuada fundamentación ontológica en *L'Etre et le Néant*, sobre todo al definir la conciencia como libertad absoluta (Descartes, Hegel) y, a la vez, describirla como libertad en situación (Kierkegaard, Heidegger). Salta a la vista el planteamiento inadecuado de lo social —si bien significa un paso adelante *Huis Clos* [202]—, así como la carencia de un análisis de la situación histórica en la «filosofía de la subjetividad».

En el segundo período comienza anunciando la FILOSOFÍA DEL COMPROMISO en *Qu'est-ce que la litterature?* Ahora bien, una cosa es entender el compromiso como acción mediante la palabra; otra el compromiso como acción política —ensayo fracasado en 1948—; y otra, el compromiso como experiencia del propio ser comprometido. Encontramos aquí el supuesto subjetivista de una moral universal, que intenta superar la dualidad del bien y del mal (*Le Diable et le bon Dieu*); superación imposible —moral imposible hoy— mientras no se eliminen las contradicciones de lo real. De ahí la conclusión de Sartre en esta obra: «Il y a cette guerre à faire et je la ferai». Tal es el sentido en que se ha de entender la situación de Genet en la sociedad y el compromiso con su obra.

La FILOSOFÍA DE LA SITUACIÓN HISTÓRICO-SOCIAL (período 3.º) consiste precisamente en una doble guerra: la lucha por arrancar de raíz su idealismo (filosofía de la subjetividad) es correltiva de esta otra lucha por plantear la posibilidad de un compromiso efectivo en la actual situación socio-histórica. Ahora

201. Desde que Sartre elimina de la conciencia el «Ego» husserliano (*La Transcendance de l'Ego*, p. 74), uno de los proyectos de 1934 es describir ese «Ego» o «Psyché», que comienza a redactar en 1937-38 (Introduction de S. LE BON a la o. cit., p. 7); de modo que *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939) es sólo una parte del tratado de psicología fenomenológica que sería «La Psyché» (S. DE BEAUVOIR, *La Force de l'âge*, p. 326).

202. *Huis Clos*. Gallimard, 1945, fue publicada ya en 1944 con el título «Les Autres», *L'Arbalète*, 8 (1944) 37-80. Esta obra ilustra el cap. de *L'Etre et le Néant*, «Les relations concrètes avec autrui»; pero la relación que aquí es bipolar, allí tiene lugar entre tres personas. Sobre este problema Cfr. la obra reciente de Peter ROYLE, *Sartre, l'enfer et la liberté*. Etude de *Huis Clos* et des *Mouches*. Les Presses de l'Université Laval. Québec, 1973.

bien, si por una parte el existencialismo margina la contradicción social (siervo-señor); por otra, el marxismo se contradice a su vez al no resolver —o tergiversar— el problema planteado por Marx. La *Critique de la raison dialectique* es la «filosofía de la situación histórico-social»; tiene su origen en acontecimientos de los años cincuenta —Henri Martin, apoyo a la praxis comunista, crítica de Merleau-Ponty, Budapest, etc.—, y comienza con la constatación de un hecho: el marxismo, la «filosofía de nuestro tiempo» está anquilosado; será necesario reavivarlo con la filosofía de la existencia, que es contestación del «imperialismo de la estructura» (*Questions de Méthode*). Para la impotencia experimentada (*Les sequestrés d'Altona*) ante el imperialismo de la estructura o «práctico-inerte» (*Critique*) sólo hay una solución: el surgimiento de la libertad como «grupo en fusión».

La evolución del pensamiento de Sartre puede resumirse así: de *L'Etre et le Néant* a la *Critique* sólo existe el paso que ha de dar el *individuo* para comprender e insertarse en la *sociedad*. Pero, ¿se ha dado el «paso»? Existe la obra de transición de un momento al otro, *Saint Genet*; existe la lucha de desarraigo del individualismo burgués reflejada en *Les Mots* [203]; y existe la *Critique*, que sin romper con *L'Etre et le Néant*, plantea de otro modo el problema social. Pero no se ha eliminado la contradicción: vivir en un mundo burgués y apoyar por doquier el socialismo efectivo [204]. La contradicción es, sin duda, anterior; existe en lo real. De ahí la dificultad del compromiso en la situación histórica, de ahí la solución frecuente en lo imaginario o lo irreal, de ahí el riesgo inherente a una «filosofía de la subjetividad» [205]. En ésta, sobre todo, es decir, en el primer período de Sartre —y también en el segundo— se centrará la crítica de Merleau-Ponty.

203. *Les Mots*, autobiografía de Sartre, ha sido escrita en su mayor parte en 1954, y revisada en 1963. El éxito de *Les Mots* ha sido un elemento determinante en la atribución del Premio Nobel de Literatura a Sartre en octubre de 1964 (CONTAT y RYBALKA, o. cit., p. 387).

204. André GORZ explica el paso de EN a CRD: «Après avoir rendu compte de la *possibilité formelle* de l'alienation, il s'agit de rendre compte des raisons de son *existence réelle*» (*Le Socialisme difficile*, Seuil, 1967, p. 210). Llama «posibilidad formal» a la posibilidad de la «mala fe» o elección inauténtica; ahora bien, el plano de la posibilidad es el de la subjetividad. De ahí la necesidad de pasar a la *existencia real*, histórico-social.

205. El itinerario de Sartre más completo puede consultarse en CONTAT, M. y RYBALKA, M., *Les écrits de Sartre*. Gallimard, 1970. JEANSON, F., *Sartre dans sa vie*. Seuil 1974. El extracto «Déterminisme et liberté» corresponde a la comunicación presentada por Sartre en el coloquio organizado por el Instituto Gramsci de Roma del 22 al 25 de mayo de 1964 con el título «Morale et Société». La obra, *L'Idiot de la famille* (*Goustave Flaubert*), sigue la línea de *Baudelaire* y *Saint Genet:*

4. Merleau-Ponty critica a Sartre

Fue mutua la amistad y la colaboración, como el intercambio de planes e ideas; pero en la *crítica* no ha habido reciprocidad [206]. Sartre nunca ha respondido personalmente, aunque sí indirectamente a Merleau-Ponty; éste, en cambio, le critica explícitamente en tres de sus obras fundamentales:

a) En el último capítulo de *Phénoménologie de la perception*, «La liberté», Merleau-Ponty critica el concepto sartriano de *libertad*. Una respuesta indirecta de Sartre puede hallarse en la obra de F. Jeanson, *Le problème de la morale et la pensée de Sartre* (1947), en la que —sobre todo en la 3.ª parte (cap. I, «La action et la liberté»)— hace una crítica objetiva del planteamiento de Merleau-Ponty.

b) En el extenso capítulo de *Les Aventures de la dialectique* (1955), «Sartre et l'ultra-bolchevisme», Merleau-Ponty critica los presupuestos filosóficos a partir de los cuales Sartre justifica la praxis comunista. La respuesta inmediata es el artículo polémico de S. de Beauvoir, «Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme», T. M. (nn. 114-115, juin-juillet, 1955), publicado luego en *Privilèges* (Gallimard, 1955).

c) En el cap. II de *Le visible et l'invisible* (1964), «Interrogation et dialectique», Merleau-Ponty critica el planteamiento ontológico de *L'Etre et le Néant*. No se puede considerar como respuesta la *Critique* (1960), ya que aquélla obra es póstuma: Merleau-Ponty muere en mayo de 1961. Ahora bien, sí hay una relación evidente entre *Les Aventures de la dialectique* y *Critique de la raison dialectique*. ¿Relación recíproca? Si, por una parte, en ésta se aprecia un intento de solución de los problemas planteados en aquélla, por otra, no es fácil inclinarse por una crítica explícita de Sartre a Merleau-Ponty, ya que no hay, en la *Critique* ni una sola cita de su «colaborador-crítico».

El espíritu crítico con el que Merleau-Ponty ha leído siempre el pensamiento de Sartre aparece ya en la recensión sobre *L'Imagination* hecha en 1936, tema sobre el que volverá de nuevo en

es el intento de explicar *toda* la obra a partir del «proyecto fundamental», así como la vida en proyecto a partir de *todo* el contexto ambiental. El método del psicoanálisis existencial aplicado aquí al «Yo y mi circunstancia». Ya en EN se lee: «Por ej. un crítico, queriendo esbozar la "psicología" de Flaubert...» (EN, 644).

206. A la ausencia de reciprocidad en la crítica me refiero con el término «debate» (entre comillas), como he indicado ya: p. 13.

La phénoménologie et les sciences de l'homme [207]. Y la misma actitud crítica se observa en 1945, mediando en «La querelle de l'existentialisme», que en 1960 (Préface a *Signes*) discutiendo a Sartre el sentido del compromiso comunista [208]. ¿La misma actitud? Matizada: aquí es crítica abierta; allí, más bien solidaridad con su amigo; pero observando siempre que «es bueno que, de vez en cuando, haya un hombre libre» [209].

Este hombre libre, Sartre, dedicará un solo artículo a Merleau-Ponty, el artículo de mayor calidad y calor humano dedicado al amigo que vive habiéndose ido, según Jeanson [210], «Merleau-Ponty vivant», T. M., 184-185, 1961, un número especial que Sartre mismo se encargó de preparar. En él la intención crítica está, por supuesto, ausente [211].

Pero, ¿cuál es la cuestión básica que se «debate» en esta crítica?

5. El problema fundamental

Hemos visto hasta aquí, no sólo los problemas de la fenomenología existencial, sino además el surgir mismo de tales problemas en la Francia de los años treinta. La crisis de la ciencia es también ruptura socio-económica y filosófiica. Crisis filosófica, de la que surge la generación de Sartre y Merleau-Ponty. Hemos analizado la respectiva evolución de sus obras. Nos resta *centrar su "debate"*. A esto llamo problema fundamental.

Pues bien, «ruptura» significa que algo viejo se va y aparece algo nuevo. Ese algo que está en juego es el criterio de ciencia: la objetividad. Contra el «objetivismo» (la objetividad en desuso) de la ciencia, la fenomenología existencial propone un nuevo sen-

207. Estudiando la psicología en Husserl, observa Merleau-Ponty que los trabajos de Sarte sobre la *emoción* y la *imaginación* son la verificación del proyecto de una psicología eidética, distinta de la psicología experimental (*Les sciences de l'homme et la phénoménologie,* Ibid., p. 145).

208. Merleau-Ponty se refiere al *Avant-Propos* de Sartre —lo cita— a la obra de Nizan, P., *Aden Arabie.* Nouvelle édition présentée par Jean-Paul Sartre, Maspero, 1960, pp. 9-62. En parte, también Merleau-Ponty defiende a Sartre de la autocrítica que éste se hace a sí mismo. Sartre, en esta época de los años sesenta, es demasiado severo consigo mismo.

209. SNS, 84.

210. Jeanson, F., *Sartre dans sa vie,* p. 221.

211. En el art. «Merleau-Ponty vivant», se describe la historia de una amistad, de una época, de una revista, del surgir mismo del pensamiento de Sartre y Merleau-Ponty. En las pp. 266-287 Sartre hace una exposición breve, pero penetrante, de la filosofía de Merleau-Ponty. En la última pág. se lee: «La mort est une incarnation comme les naissances» (p. 287).

tido —no un nuevo criterio— de objetividad: la *racionalidad* [212]. Ni extremo objetivismo ni extremo subjetivismo; la «racionalidad» es reflexión sobre lo irreflexivo, explicitación del sentido.

En consecuencia, el problema fundamental no radica en que lo conocido se muestre con claridad plena a la reflexión pura o en que ésta alcance el Saber Absoluto, ni radica tampoco en la positividad del hecho que analiza o en la verificabilidad de tal hipótesis concreta (=aislada); *el problema fundamental radica, al contrario, en la* «génesis del sentido» [213]. ¿Qué ha significado y qué puede significar la ciencia —se pregunta Husserl— para la *existencia humana*? Es necesario tomar conciencia del *sentido* primordial de la investigación científica [214]. La pregunta por el sentido tiene, pues, un punto de referencia, la *existencia* humana.

Stephan Strasser, que ha establecido el texto alemán de *Méditations cartésiennes* de Husserl, observa en una obra reciente que en las antípodas del objetivismo (behaviorismo, neo-positivismo, etc.) surge otra corriente de pensamiento con pretensión de «nueva» objetividad: *la filosofía de la existencia* [215]. Frente al hombre-especie o naturaleza, frente al hombre-objeto (o hecho) de experiencia o de estudio, el hombre-existencia libre y singular, el hombre-proyecto, creador. Ahora bien, de nuevo el problema fundamental: ¿puede constituirse la *existencia* en fuente absoluta de sentido, si ha de ser *sólo, pero necesariamente,* punto de referencia de la objetividad? Pero, ¿qué se entiende por «existencia»?

Aquí precisamente se centra el «debate» entre Sartre y Merleau-Ponty: en la diferente interpretación de la ontología existencial. Mientras que para Sartre hay identificación total entre *existencia* y *libertad*; para Merleau-Ponty, la libertad, no es sino *una* dimensión de la existencia. De ahí que la pregunta por el sentido del ser —iniciada por Heidegger [216]— tenga distinta respuesta en Sartre y en Merleau-Ponty: si en aquél el sentido del ser (sentido de la existencia) se nos descubre absolutamente a

212. PP, XV.

213. HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes,* p. 132.

214. HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie.* HUSSERLIANA VI. Ed. W. Biemel, 1954. Trad. fr., «La crisis des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale », tr. de E. Guerrer, *Les Etudes Philosophiques,* 4 (1949) 129.

215. STRASSER, S., *Fenomenologie en empirische menskunde* (1967). Traducida del holandés al alemán por el autor mismo, *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen.* Trad. del alemán por A. L. Kelkel, *Phénoménologie et sciences de l'homme.* Vers un nouvel esprit scientifique. Préface de Paul Ricoeur. Nauwelaerts, Louvain, Paris, 1974 (1.ª ed. 1967), p. 42.

216. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit.* Trad. de J. Gaos, *El Ser y el Tiempo,* pp. 11ss.

partir de la noción de libertad (cap. IV), en éste la noción misma de libertad aparece a partir de una pregunta anterior, la pregunta por el sentido del *sentido,* es decir, la pregunta por la génesis del sentido [217].

Me propongo, pues, en el «debate» entre Sartre y Merleau-Ponty elucidar el problema fundamental que ahora podemos expresar en los siguientes términos: dialéctica de la libertad y el sentido.

6. Dialéctica de la libertad y el sentido

La pregunta por el origen del sentido (cap. I), que debe llevarnos a precisar el sentido de objetividad como *racionalidad,* nos descubre dos concepciones divergentes de la ontología existencial: la del «être vertical» (Merleau) frente a la del «être-pour-soi» (Sartre); la que parte de «hay ser, hay sentido» (Merleau-Ponty), frente a la que adopta como punto de partida la «conciencia como libertad» (Sartre). Desde este concepto de *libertad* planteo el examen crítico y confrontación, expresado en términos de «dialéctica de la libertad y el sentido».

Ahora bien, no se ha de entender el término «dialéctica» como sinónimo de «debate» entre Sartre (libertad) y Merleau-Ponty (sentido). El subtítulo de este trabajo se refiere *particularmente* al *planteamiento de Merleau-Ponty,* si bien se ha de tener en cuenta que accedemos a tal planteamiento en confrontación constante con el pensamiento de Sartre. Así, pues, podemos precisar los términos de dicho planteamiento —«dialéctica», «libertad», «sentido»— del modo siguiente.

En primer lugar, el término «*sentido*» designa, según Greimas, además del significado de las palabras, una *dirección* y, en lenguaje fenomenológico, *intencionalidad* [218]. Añade De Waelhens que «tener sentido es a la vez *indicar una dirección* y manifestar esta dirección» [219]. El problema que se plantea es, pues, el de la *manifestación* (revelación, producción) del sentido: el problema de la génesis del sentido [220]. El término «intencionalidad» [221] nos permite acceder al problema, pero no resolverlo: si indica sólo *una dirección,* cuál es esta dirección: ¿la que va de la *conciencia*

217. Husserl, E., *Méditations cartésiennes,* p. 132. PP, I.

218. Greimas, A. J., *Du sens. Essais sémiotiques.* Seuil, Paris, 1970, p. 15. Cfr. *Sens et Existence. En hommage à Paul Ricoeur.* Recueil préparé sous la direction de Gary Brent Madison. Ed. du Seuil, 1975.

219. De Waelhens, A., *Existence et signification,* p. 145.

220. «Le thème fondamental de Merleau-Ponty, s'il fallait en désigner un, serait sans doute celui du *sens* et de la signification» (Trotignon, P., *Les philosophes français d'aujourd'hui,* p. 50.

221. PP, XIII.

a «algo»? ¿No cabe también —dada la misma dirección, «conciencia de algo»— el sentido contrario, el que va del *algo* a la conciencia?

En segundo lugar, para Sartre, que parte de la *conciencia* (ser-para-sí = existencia) como *libertad* no hay más que una alternativa, la primera [222]; para Merleau-Ponty, en cambio, son posibles las dos alternativas (cap. II y III); lo cual implica no sólo una nueva noción de conciencia —«conscience incarnée» (cap. I)—, sino también una nueva noción de libertad —«libertad en situación» (cap. V)—. Ahora bien, ¿cuál es el fundamento último (cap. IV) que posibilita las dos alternativas? Como luego veremos, no será el «être-pour-soi» ni tampoco el «Dasein», sino el «être vertical» o «être sauvage», que aparece en el *Lebenswelt* o la experiencia originaria del ser [223].

En tercer lugar, el *Lebenswelt* nos permite comprender, no sólo la «dialéctica de la libertad y el sentido», sino también el sentido del término «*dialéctica*» en Merleau-Ponty. El *Lebenswelt* o mundo fenoménico —escribe Merleau— «no es el ser puro, sino el sentido que transparece en la intersección de mis experiencias y en la intersección de mis experiencias y las del otro» [224]. Observemos que la *intersección* —en geometría significa el punto donde se cruzan dos líneas (direcciones) o la línea donde se crucan dos planos —es doble, ocurre según dos perspectivas diferentes, cruzándose éstas en un mismo lugar, el cuerpo propio:

CONCIENCIA		CONCIENCIA
cuerpo propio (otro):	intercorporeidad:	(otro) *cuerpo propio*
MUNDO		MUNDO

222. NATANSON, M., «Phenomenology and Existentialism: Husserl and Sartre on Intentionality». *Literature, Philosophy and Social Sciences,* M. Nijhoff, The Hague, 1968, p. 28 («mind es centrifugal», dice). SARTRE, «Une idée fondamentale dans la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité», *Situations I,* p. 34.

223. PP, I. Alfred SCHUTZ estudia las estructuras del *Lebenswelt,* en su obra póstuma, SCHUTZ, A. y LUCKMANN, T., *Strukturen der Lebenswelt.* Trad. al inglés de R. M. Zaner y H. T. Engelhardt, *The Structures of the Life-World.* Northwestern University Press, Evanston, 1973.

224. PP, XV. V. I., 116.

Este simple esquema [225] nos facilita el acceso a la intención última de Merleau-Ponty: «*lo que buscamos es una definición dialéctica de ser,* que no puede ser el ser para sí ni el ser en sí —definiciones rápidas, frágiles, inconsistentes que, como dijo muy bien Hegel, nos llevan de una a la otra—, ni el En-sí-para-sí, que es el colmo de la ambivalencia (...), sino *donde se cruzan* ambos movimientos, *donde "hay" algo*» [226].

Observemos la coincidencia de este segundo texto —*Le visible et l'invisible*— con el primero —*Phénoménologie*—: Allí donde se cruzan dos movimientos, en la intersección de dos o más experiencias, transparece el sentido, hay algo, hay ser [227]. Observemos también que *dialéctica,* para Merleau-Ponty, implica el planteamiento a nivel de experiencia originaria de la «pluralidad de relaciones» [228]; pluralidad que no ha de ser eliminada hegelianamente en el proceso que conduce a la positividad absoluta [229], sino mantenida al modo de Heráclito [230] como pluralidad de contrarios o pluralidad de relaciones, en cuya intersección aparece el sentido o se manifiesta el ser. Ahora bien, el *pensamiento dialéctico,* según Merleau-Ponty, es «capaz de diferenciar e integrar en un universo único los sentidos dobles y hasta múltiples (...), capaz por último de llevar a cabo dicha integración» [231].

Así, por ejemplo, la noción de «existencia», en Merleau-Ponty, no excluye, como en Sartre, un nivel inconsciente e impersonal [232], sino que lo *distingue* del nivel consciente o libre y lo *integra* en la noción de «conciencia encarnada» o en la «libertad en situación». Del mismo modo, la noción de «coexistencia» no implica como en Sartre la objetivación de la libertad del otro [233], sino la distinción de dos libertades y su integración —afirmación de dos libertades que se anudan una a la otra [234]— en el «*être-au-monde*».

En consecuencia, «dialéctica de la libertad y el sentido» remite a un planteamiento de doble perspectiva:

225. Otros esquemas, por ej., en términos de «quiasma»:
«Chiasme moi-le monde
moi-autrui» (Nota 16 nov. 1960; V. I., 317).
O en términos de "*campo de presencia*":
«...Sujet incarné, parce qu'il est champ de présence
—présence à soi, à autrui et au monde—» (PP, 515).
226. V. I., 130. El subrayado es mío.
227. *Ibid.,* p. 121.
128. *Ibid.,* p. 128. AD, 273.
229. V. I., 129.
230. V. I., 125.
231. V. I., 125.
232. EN, 658.
233. EN, 418.
234. SNS, 260.

1) *A nivel individual,* no sólo designa la dialéctica entre libertad y situación, sino también la dialéctica entre lo consciente y lo inconsciente, entre lo vivido y lo pensado, entre la experiencia vivida (*Lebenswelt*) y el pensamiento objetivado.

2) *A nivel social,* la dialéctica designa, por una parte, el proceso histórico de libertades en situación (cap. VI) que se entrecruzan —se combaten o se anudan— en la coexistencia social; por otra, el proceso intersubjetivo de la ciencia o, como dice A. Schutz, el carácter intersubjetivo del conocimiento [235].

Dialéctica de la libertad y el sentido. Ahora bien, ¿cuál es el origen del *sentido*? ¿Cuáles son los supuestos de la tesis que sostiene la libertad como origen absoluto de todo sentido? ¿Cabe hablar, al contrario, de «revelación del sentido» sin la acción de la libertad (tesis del pensamiento estructural)? El planteamiento dialéctico de Merleau-Ponty —posición enfrentada tanto al racionalismo empírico como al racionalismo idealista —¿supone un sentido nuevo de la noción de «razón»? A estas y otras cuestiones me propongo responder en el presente trabajo, a partir del estudio de la noción de *libertad.*

235. A. Schutz, *Colleted Papers I: The Problem of Social Reality.* Ed. and Introduction by M. Natanson, M. Nijhoff, The Hague, 1963, p. 11.

Capítulo I

ACCESO A LA GENESIS DEL SENTIDO A PARTIR DE LA NOCION DE LIBERTAD

1. Presupuestos para una crítica de la libertad absoluta

No será fácil comprender la crítica que Merleau-Ponty [1] hace a la concepción sartriana de la libertad absoluta, sin explicitar antes los presupuestos ontológico-fenomenológicos de la posición de Sartre; ésta será, pues, nuestra primera tarea. Tal explicitación, al mismo tiempo, ha de indicarnos los puntos claves en que difieren Sartre y Merleau-Ponty, que luego nos guiarán en la discusión de sus respectivas posiciones.

Ser, conciencia, acción tales son las nociones fundamentales de la ontología fenomenológica sartriana; y, en realidad, podrían reducirse a una sola: ser [2].

«En busca del ser», nos llama la atención Sartre ya en el título mismo de la Introducción a *El Ser y la Nada*. Y, desde las primeras páginas de la obra, aborda el problema del *ser* del fenómeno, que se expresa en su «aparecer» [3].

1. Cfr. cap. III de la 3.ª parte, «La liberté» (PP); y cap. V «Sartre et l'ultra-bolchevisme» (AD).
2. Ser-para-sí y ser-en-sí no son sino dos tipos de ser (EN, 34); ser-para-otro es también un modo de ser (EN, 271); Sartre busca tanto en la relación de conocimiento como en las relaciones humanas la relación de ser (EN, 277); en fin «hacer» y «tener» se reducen en la ontología sartriana a «ser» (EN, 664).
3. EN, 14.

Tal planteamiento, sintetizado en el subtítulo de la obra —«ensayo de ontología fenomenológica»—, a la vez que muestra la posición de Sartre y su filiación husserliana, suscita numerosos problemas [4] cuyo planteamiento excede los límites de esta introducción.

Sartre, en efecto, para comprender el ser del aparecer, no acude al principio de Berkeley, «esse est percipi» [5], ni a la posibilidad a priori del conocimiento, el «yo pienso» kantiano; sino a lo que califica de «descubrimiento» de Husserl: «toda conciencia es conciencia de algo» [6]. Como observa muy bien C. Audry, Sartre abandona la primacía del conocimiento para fundar el ser, pues la conciencia no es *primero* un modo del conocimiento, sino el ser mismo del sujeto cognoscente [7]. Ser conciencia de algo es reconocer no ser ese algo, es negar de sí ser ese algo. En síntesis, ese algo es el *ser-en-sí*; y lo que no es ese algo y lo niega, el *ser-para-sí* o conciencia: dos tipos de ser, dos regiones de ser radicalmente escindidas [8], cuyo sentido y relación justifican el intento de comprensión que es *L'Etre et le Néant.*

Todo Sartre está aquí. En el aparecer del ser-para-sí al develar el ser-en-sí, transparencia absoluta el primero, opacidad plena y maciza el segundo; y en su relación peculiar.

¿Transparencia absoluta la conciencia? ¿No es *cogito* cartesiano? ¿O, tal vez, el «yo pienso» kantiano, o el «yo transcendental» de Husserl? ¿Cuál es el ser del para-sí?

Ante todo interesa a Sartre no incurrir de nuevo en el sustancialismo cartesiano. La reducción fenomenológica ofrece un radicalismo mayor que la duda metódica. Pero, ¿cuál es el significado profundo de «toda conciencia es conciencia *de* algo? La respuesta de Sartre es clara, tajante y aparentemente ambigua: la conciencia es *nada* y es *todo.* Tal es la conclusión de su primer ensayo filosófico escrito en Berlín mientras estudiaba a Husserl [9], conclusión

4. JEANSON defiende a Sartre de dos objeciones a este respecto: a J. Wahl, que diagnostica el fracaso de la ontología sartriana, responde que es necesaria una «ontología del fracaso» —tendremos ocasión de volver sobre este tema—; y a R. Troisfontaines, que acusa a Sartre de fenomenismo, responde distinguiendo entre fenomenismo, que *explica* metafísicamente el fenómeno, y la fenomenología que *estudia* el ser del fefómeno describiéndolo (*Le problème moral et la pensée de Sartre,* pp. 175-183).

5. EN, 16.

6. *La Transcendance de l'Ego,* p. 111. «Toute conscience, Husserl l'a montré, est conscience *de* quelque chose» (EN, 17). *L'Imaginaire,* p. 28.

7. AUDRY, C., *Sartre et la réalité humaine,* p. 26. EN, 17.

8. EN, 34, 37, 711, 715. MARCEL señala la «irreductible oposición» entre el ser-para-sí y el ser-en-sí como la «intuición central» de Sartre, que le sustrae a la influencia Heidegger (*Homo viator,* p. 221).

9. *La Transcendance de l'Ego,* p. 74. Cfr. la Introducción de Sylvie LE BON, p. 7.

que no hará sino precisarse en toda su obra posterior; el paso, por ejemplo, hacia la conciencia como poder absoluto de negación y como origen absoluto de todo sentido está claramente incoado aquí.

Es *nada,* porque *no es* ninguno de los objetos a los que apunta; y es *todo,* porque es *conciencia de* todos estos objetos. He calificado de «aparentemente ambigua» la posición de Sartre, porque en el fondo no hay ambigüedad, ni mucho menos contradicción; hay un llevar al extremo la reducción fenomenológica —Sartre muestra aquí su desacuerdo con Husserl—, en éste y en otro segundo ensayo sobre la idea fundamental de la fenomenología: la intencionalidad [10]. Lo que constituye a la conciencia como conciencia es este «rechazo de ser sustancia», esta «huída absoluta», un plenamente «afuera». Este rechazo de ser sustancia significa, en primer lugar, que la conciencia *no es* el algo —Sartre de acuerdo con Husserl—, y significa, en segundo lugar, que la conciencia *no es* una cosa, que no hay ningún residuo en la conciencia, ni siquiera la «noesis» correlato del «noema». En *Méditations cartésiennes* escribe Husserl: «Este yo y su vida psíquica, que guardo necesariamente, a pesar de la *époché,* no son una parte del mundo» [11]. Es decir, Husserl no incluye en la reducción fenomenológica el yo psíquico, ni tampoco el Ego transcendental, al que considera en la IV Meditación como «polo idéntico de los estados vividos» [12].

Esto es lo que no admite Sartre ya desde su primer ensayo, *La Trascendance de l'Ego,* quien distingue —como observa Simone de Beauvoir— entre conciencia y lo psíquico; la conciencia como pura presencia a sí, en la inmediatez; lo psíquico o conjunto de objetos que exigen la reflexión para ser captados [13]. En consecuencia, elimina de la conciencia no sólo la presencia formal del «Yo (Je) pienso» kantiano, sino también la presencia material del «Yo (Moi) psíquico» y del «Ego transcendental» como polo de acciones, estados o cualidades vividos. Sartre concluye:

> «La concepción del Ego que proponemos me parece realizar la liberación del Campo trascendental al mismo tiempo que su purificación» [14].

10. SARTRE, «Une idée fondamentale de la philosophie de Husserl: l'intentionnalité», *Situtations* I, p. 33.
11. HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes,* p. 21.
12. *Ibid.,* p. 56.
13. DE BEAUVOIR, S., *La Force de l'âge,* p. 189.
14. *La Transcendance de l'Ego,* p. 74.

Se comprenden ahora las expresiones de Sartre: la conciencia es «rechazo de ser sustancia», es «nada de ser» [15].

Un segundo aspecto del ser-conciencia es su *espontaneidad y transcendencia*: es «huída absoluta». El término «huir» alude más bien al punto de partida que al punto de llegada del movimiento, pero aquí lo que tiene interés es el movimiento mismo de la conciencia. Una vez liberado el campo transcendental de la conciencia, Sartre afirma que es «pura espontaneidad» [16]. Poco más tarde, en 1938, describiendo la estructura intencional de la imagen, dice:

> «La conciencia que imagina se da a sí misma (...) como espontaneidad que produce y conserva el objeto en imagen» [17].

Después de romper todo vínculo causal respecto de un objeto exterior o interior —objeto psico-fisiológico, objeto psíquico— a la conciencia misma, Sartre quiere mostrarnos no sólo la independencia de la conciencia, sino también su dinamismo, su *potencialidad en acto* en el «tendere in» intencional; el objeto se limita a ser el correlato noemático; es la conciencia quien *produce y conserva* el objeto [18]. Lo «conserva» intencionalmente, relacionalmente; lo que significa, no la afirmación, sino la negación de toda filosofía de la inmanencia —justificación de la introspección— en favor de la filosofía de la transcendencia. Pero antes de precisar ésta, dos aclaraciones más sobre la espontaneidad.

Colette Audry nos dice que la conciencia espontánea es irreflexiva, es decir, conciencia *no-tética* de sí, al captarse como «conciencia *del* objeto» o conciencia *tética* del objeto; lo que significa que, en este nivel irreflexivo, el objeto es el centro de interés [19]. La observación es correcta. Pero mi interés ahora es subrayar el dinamismo intencional, patente ya en *La Transcendance de l'Ego*:

> «La conciencia se asusta de su propia espontaneidad porque la siente *más allá* de la libertad» [20].

S. Le Bon, en nota marginal, opina que Sartre no da aún al concepto de libertad el significado y alcance que tiene en *L'Etre*

15. EN, 121. JEANSON, titula un capítulo de *Le problème moral et la pensée de Sartre*, «La conciencia rechaza el ser», pp. 199-228.
16. *La Transcendance de l'Ego*, p. 77.
17. *L'Imaginaire*, p. 34.
18. El término «conserva» no alude aquí a una interioridad o inmanencia en el sentido de L. Brunschvicg, *La vie intérieur et la vie spirituelle*, 1924; sino a la intencionalidad vivida de Husserl (*La Transcendance de l'Ego*, p. 74).
19. AUDRY, C., *Sartre et la réalité humaine*, p. 30.
20. *La Transcendance de l'Ego*, p. 30.

et le Néant, que aquí la libertad está identificada con la voluntad [21]. Cuando más tarde identifique espontaneidad y libertad todo estará aclarado.

Volvamos al punto de partida: «conciencia *de* algo». La espontaneidad es, no sólo el poder absoluto de negar o tomar distancia respecto del objeto —«el propio para-sí se determina perpetuamente a sí mismo a no ser en-sí», escribirá Sartre [22]—, sino el «*tendere in*» intencional, el ir fuera de sí hacia el objeto. En ambos casos aparece la noción de «transcendencia» en sentido husserliano, es decir, la relación de la conciencia a algo que no es ella [23], que Sartre analiza en *L'Etre et le Néant,* tal como la definirá más tarde en *Critique de la raison dialectique* [24].

En este punto concreto Sartre está de acuerdo con Husserl —quien «ha reinstalado el horror y el encanto en las cosas» [25]—, con Merleau-Ponty y con Heidegger. A la «filosofía digestiva» que epistemológicamente se come las cosas [26], Sartre opone la filosofía de la transcendencia, que se propone ir a las cosas mismas no sólo para conocerlas —conocer, desde este punto de vista, es «s'éclater vers» el mundo—, sino para descubrir el sentido originario de «ser-en-el-mundo»:

> «Ser, dice Heidegger, es "ser-en-el-mundo". Comprended este "ser-en" en el sentido de movimiento. Ser, es (...) "s'éclater"-conciencia-en-el-mundo» [27].

Pero la intuición central de Sartre le impide seguir «pe a pa» a Heidegger: difieren en el mismo momento en que parecen coincidir. Observemos que en la segunda expresión heideggeriana Sartre introduce la palabra *conciencia.* Pues bien, cuando más tarde, siguiendo a Husserl, quiere partir de lo concreto, Sartre escribe:

> «Lo concreto es el hombre en el mundo, con esa unión específica del hombre con el mundo, que Heidegger, por ej., llama "ser-en-el-mundo» [28].

21. *Ibid.,* p. 80, nota 73.
22. EN, 128.
23. C. Audry la distingue de la trascendencia en sentido clásico, por ej., de la que hablan Jaspers o Marcel. Cfr. cap. II, y Husserl, E., *Méditations cartésiennes,* pp. 21-23.
24. EN, parte 3.ª, cap. III. «L'existence hors de soi en relation avec l'autre que soi et l'autre que l'homme» (CRD, 105).
25. *Situations I,* p. 23. «Revenir aux choses mêmes» (PP, III; SNS, 75-76).
26. *Situations* I, p. 32.
27. *Ibid.,* p. 34.
28. EN, 38.

En la misma página nos dice que esa totalidad o relación es «sintética». Es decir, que la relación, el nexo entre el para-sí y el en-sí, no es el punto de partida, sino el verdadero problema —cf. p. 60— de *L'Etre et le Néant*. El punto de partida que Sartre adopta en esta obra es la *conciencia,* el Cogito cartesiano [29], por lo que precisa frente a Heidegger, su posición:

> «El *Dasein,* por haber sido privado desde el origen de la dimensión de la conciencia, no podrá reconquistar jamás esa dimensión» [30].

El rodeo tal vez ha parecido largo; pero ahora estamos en condiciones de empezar a comprender la posición de Sartre cuando afirma la libertad de modo absoluto. Es necesario aún precisar algo más su relación con Husserl, con Heidegger y con Merleau-Ponty, y referirnos al concepto de «acción».

A mi parecer, nadie como Francis Jeanson ha captado en su esencia la posición de Sartre frente a Husserl y Heidegger: el primero proporciona a Sartre el *método* de investigación —la reducción fenomenológica—; el segundo, el *objeto,* la «realidad-humana», el hombre en situación. La tarea de Sartre será comprender al hombre en tanto *conciencia,* como centro de intenciones y poder de iniciativas, a pesar de su situación. A Husserl puede reprocharle Sartre que ha tomado el método por objeto y que se ha quedado corto —idea que no apunta Jeanson— incluso en la aplicación del método, al no hacer *épochè* del «ego transcendental». A Heidegger puede decirle que se ha limitado a una ontología natural de la existencia irreflexiva [31].

La ontología ha de ser total: ni solamente «esencial» —que en definitiva es la intuición eidética de Husserl—, ni solamente «existencial» —la ontología de Heidegger sería parcialmente existencial, según Sartre, al prescindir de la dimensión de conciencia [32]—. La ontología de Sartre es ante todo ontología *existencial,* ya que, por principio «la existencia precede a la esencia» [33]; en segundo lugar, es ontología *plenamente existencial,* al adoptar como punto de partida la conciencia, dimensión peculiar —para Sartre como para Merleau-Ponty [34]— de la existencia humana; finalmente, la ontología sartriana es *total,* ya que, si bien concede prioridad a la existencia, también tiene en cuenta constantemente la esencia. Estamos —se puede decir— en el problema fundamental de la ontología sartriana.

29. EN, 116.
30. EN, 115.
31. JEANSON, F., *Le problème moral et la pensée de Sartre,* pp. 138-139.
32. EN, 115.
33. EN, 655. EH, 17, 20, 21, 84.
34. SC, 133.

El hombre *no es, se hace* [35].

Antes de explicitar el sentido profundo del principio de la acción en Sartre, escuchemos el bombardeo matizado del mismo, tal como lo expresa Sartre en polémica con los comunistas:

> «Marx no aceptaría, en efecto, esta *divisa del hombre que es la nuestra*: "faire et en faisant se faire et n'être rien que se qu'il se fait"» [36].

Para Sartre, sólo el en-sí *es*. El para-sí *no es*: no es ninguna clase de objeto ni de ser-en-sí, ni siquiera el «yo pienso» como principio formal de Kant o el «Ego transcendental» de Husserl; no es previamente una naturaleza o una esencia a la que luego le adviene la existencia, como ha sostenido la ontología tradicional [37]; no es, se hace; lo que significa que el hombre *existe, en primer lugar,* y se define después; significa que nada existe *antes* del para-sí, que la conciencia es «fuente absoluta de ser». Tal es la tesis fundamental de *L'Etre et le Néant* [38], pero que había sido formulada en 1934, en la conclusión de la *Transcendence de l'Ego*:

> «Esta conciencia absoluta, una vez purificada del Yo (Je) (...) es simplemente una condición primera y una fuente absoluta de existencia» [39].

Tal autodeterminación absoluta a la existencia no puede expresarse sino en términos de *acción*: el hombre «no es sino lo que hace» [40]. El hombre se expresa en la acción y no se distingue de lo que hace: él es el que niega y el que toma distancia, el que duda y el que pregunta, el que se emociona y el que imagina, el que proyecta y el que realiza.

En este aspecto difiere Sartre de Kierkegaard. Mientras que éste afirma, contra Hegel, que el saber racional no puede dar cuenta de la existencia individual y singular, aquél nos dice que no hay en la realidad humana un carácter «esencial» que haga de ella una cosa dada una vez por todas: la realidad humana *no es, existe* y, existiendo, se hace [41].

35. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme,* p. 22.
36. SARTRE, «A propos de l'existentialisme: Mise au point» *Action,* n. 17, 29 déc. 1944, p. 11. Sartre responde al ataque que le ha hecho este semanario comunista. Le contestarán más tarde H. Lefebvre (cfr. nota 54) y Jean Beaufret (S. de BEAUVOIR, *Le Force des choses,* pp. 19 y 55).
37. Leibniz, concretamente, al que Sartre critica en EN, pp. 546-547.
38. «C'est le pour-soi dans sa présence à être qui fait qu'il y ait *tout l'être*» (EN, 229).
39. *La Transcendance de l'Ego,* pp. 79 y 87.
40. EH, 22.
41. AUDRY, C., *Sartre et la réalité humaine,* p. 33.

Ahora bien, ¿cuál es la condición indispensable de la acción? La libertad, responde al punto Sartre [42]. Según C. Audry, la conciencia espontánea como la conciencia reflexiva, la conciencia perceptiva como la conciencia que imagina y la conciencia emotiva no son, en Sartre, sino las «vías de la libertad» [43]; opinión por lo demás bien fundada, de acuerdo con un texto redactado por Sartre en 1940 con ocasión de la edición de *L'Imaginaire*:

> «La función de imaginar de la conciencia toma su fuente del poder nihilizador del Espíritu que no es sino otra palabra para designar su *total Libertad*» [44].

Tal es la posición de Sartre, afirmada ya en 1934 —si bien entonces atribuía este poder fontanal absoluto a la conciencia y aún no a la libertad—, y expresada luego en todos los tonos en su obra posterior.

Con esta posición no está de acuerdo Merleau-Ponty. Su desacuerdo lo mostró abiertamente en 1945 en el último capítulo de *Phénoménologie,* «La liberté». Antes de entrar en el detalle del debate, considero de gran interés mostrar su posición en un artículo escrito por Merleau y publicado, en noviembre del mismo año, en el número 2 de T. M.:

- El problema fundamental: la relación entre el hombre y su entorno natural o social.
- Su actitud: no tanto atacar a Sartre, sino más bien defender *L'Etre et le Néant* de los ataques recibidos de unos (católicos) y de otros (marxistas).
- El artículo: «La querelle de l'existentialisme» (cf. pp. 43 y 53).

Pues bien, el problema planteado —observa Merleau-Ponty— lo ha resuelto la tradición unilateralmente, bien haciendo del hombre una cosa, es decir, determinado por leyes físicas, fisiológicas, sociológicas, etc.— a este respecto es muy valioso el reciente estudio de J. Parain-Vial, cuya tesis viene a dar la razón a Sartre: «ningún proceso de verificación, ninguna ciencia puede alcanzar la naturaleza misma del acto pensante, ya que éste es el origen

42. EN, parte 4.ª, cap. I.
43. AUDRY, C., o. cit., p. 24.
44. CONTAT, M. y RYBALKA, M., *Les écrits de Sartre,* p. 78.

de toda actividad científica» [45]—, o bien se ha reducido el hombre a una idea, puro espíritu, dotado de una conciencia constituyente del mundo y de una libertad acósmica.

Para Merleau-Ponty las dos soluciones son insuficientes, porque respectivamente han olvidado bien el sujeto en favor del objeto, bien el mundo en favor de la conciencia. Se trata, pues, de comprender ambos a la vez, en una *relación de ser,* no de *conocer,* posición con la que Sartre está plenamente de acuerdo [46]. Con él coincide también Merleau-Ponty al fundamentar dicha relación en el «ser intencional» [47]. No obstante estas dos coincidencias, cuyo origen común hay que verlo en Heidegger, la primera, y en Husserl, la segunda, Merleau-Ponty expresa su desacuerdo:

> «...una *relación de ser* según la cual paradójicamente el sujeto *es* su cuerpo, su mundo y su situación, y, en cierto modo, *se intercambia.* No digo que esta paradoja de la conciencia y de la acción esté, en *L'Etre et le Néant*, totalmente resuelta. A mi parecer el libro se queda muy excesivamente *antitético*: la antítesis del (...) para-sí y del en-sí a menudo toma la forma de alternativa, en lugar de ser descritos como el lado vivo de uno de los términos al otro y como su comunicación» [48].

Mientras, para Merleau-Ponty, la relación hombre-mundo es un *intercambio,* para Sartre es mera *antítesis* o, a lo más, alternativa. A. De Waelhens es del mismo parecer [49]. Me limito a apuntar el problema.

No es extraño, pues, que *L'Etre et le Néant* dé pie para no ver sino el materialismo del en-sí o, al contrario, para ver solamente idealismo.

Así, Gabriel Marcel, tras llamar la atención sobre la plenitud del en-sí con relación al para-sí nunca acabado y en tensión hacia lo que le falta, habla del «fondo crudamente materialista de la doctrina» [50]. E insistiendo sobre lo mismo, J. Mercier acusa a Sartre de haber «apagado el espíritu» [51], al concebir el para-sí co-

45. Parain-Vial, J., *La liberté et les sciences de l'homme.* 1973, p. 133. Para el estudio de algunas formas de determinismo, cfr. Pavlov, I. P., *Les Réflexes Conditionels.* Paris, Alcan, 1932. Monod, J., *Le Hasard et la Nécessité.* Seuil, Paris, 1970. Piaget, J., *Biologie et connaissance.* Gallimard, 1967. Delgado, J. M. R., *Le conditionement du cerveau et la liberté de l'esprit.* Dessart, Bruselas, 1972. Skinner, B. F., *Beyond Freedom and Dignity.* New York, 1971. Levi-Strauss, C., *Les structures élémentaires de la parenté,* PUF, 1949.

46. EN, 270, 277.

47. SNS, 124.

48. SNS, 125.

49. De Waelhens, A., *Une philosophie de l'ambigüité,* p. 1.

50. Marcel, G., *Homo viator,* p. 248.

51. SNS, 129.

mo nada. Merleau-Ponty, solidarizándose con Sartre, responde a ambas acusaciones:

> «No somos espíritu y cuerpo, conciencia *frente* al mundo, sino espíritu encarnado, ser-en-el-mundo» [52].

La respuesta es Merleau-Ponty mismo; por eso, buscando defender la perspectiva de Sartre, descubre antes el punto de vista de la crítica católica; a su parecer, Marcel se apoya en la idea de finalidad natural del hombre, y J. Mercier, en la idea aristotélica de un Bien idéntico al ser. Ahora bien, Merleau-Ponty concluye:

> «Si la libertad, como la quieren los tomistas, consiste para el hombre en realizar su naturaleza preestablecida y su forma, se ha de admitir que esta realización es en el hombre facultativa, que depende de él, introduciendo así una segunda *libertad, radical,* que consiste en el *poder* absoluto de elegir a pesar de la presciencia divina» [53].

Simone de Beauvoir ha interpretado también fielmente el pensamiento de Sartre, como Merleau-Ponty aquí, y difiere igualmente del punto de vista de Marcel [53].

Pero negar el materialismo del en-sí, ¿no es dar la razón al reproche marxista de idealismo que hace H. Lefebvre a *L'Etre et le Néant*? [54]. Merleau-Ponty busca como solución el punto medio: ni la conciencia absoluta de Sartre —pero teniendo en cuenta la conciencia—, ni la conciencia-reflejo-del-objeto de Engels o Lenin [55]; si bien no se puede olvidar su inserción en la naturaleza. Se trata, pues, según Merleau-Ponty, de una *nueva concepción de la conciencia* que funde a la vez la autonomía del hombre y su dependencia, la existencia personal y la coexistencia impersonal a nivel de clase y de *nuestra inserción en la historia*:

> «Somos de parte a parte históricos» [56].

Ahora bien, resulta evidente que Merleau-Ponty no puede apoyarse esta vez en la ontología sartriana; pues como observa muy bien R. Aron, tanto en Sartre como en Simone de Beauvoir, «la

52. *Ibid.*, 129.
53. SNS, 133. SIMONE DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambigüité,* p. 22.
54. «Existentialisme et marxisme», *Action,* 8 juin 1945.
55. ENGELS considera las ideas como «los reflejos intelectuales de los objetos y de los movimientos del mundo real» (*Socialisme utopique et socialisme scientifique,* Ed. de P. C., 1944, p. 13.
56. SNS, 136.

historia se reduce a una serie de fracasos» [57]; lo cual no invalida la posición de Merleau-Ponty, quien sabe extraer lo positivo de la «filosofía de la negación» como de la filosofía marxista [58].

Si el hombre es existencia que, haciéndose, se hace, ¿a qué tipo de acción recurrir? ¿A la acción mística que sin duda insinúa Marcel? ¿O, al contrario, a la *praxis* marxista? Kierkegaard y Marx «salvando» la existencia humana contra Hegel. Y Sartre apuntando el principio:

> «La condición primera de la acción es la libertad» [59].

Pero, ¿puede uno fiarse de Sartre, cuando nos propone comenzar desde cero y no nos promete sino el fracaso? De nuevo Merleau-Ponty nos abre el camino:

> «Aún es necesario saber cuál es este movimiento de la historia (...), aún es necesario saber *qué hacer*» [60].

Ser, conciencia, hacer.

El ser-para-sí *no es* en-sí, sino que proyecta... ser. Y en esta existencia-proyecto el hombre es absolutamente libre, nos viene a decir Sartre. Pero lo que dice no es sino el comienzo de nuestro problema.

Tomar conciencia como nada y como libertad, ¿significa en Sartre que ya somos libertad absoluta desde el comienzo? En este caso sólo habría una fuente originaria de todo sentido. Pero, ¿qué significa entonces el poder de «nihilizar»?

En primer lugar, me propongo ahora explicitar el significado de «nihilización» en la terminología sartriana, siguiendo el proceso siguiente:

- Distinguiremos, en Sartre, *nada* («néant») *negación* («négation») y *nihilización* («néantisation»).
- Dado que el para-sí nos remite a la autoconciencia que Hegel describe en la *Fenomenología del Espíritu,* cabe preguntar: ¿equivale la *nihilización* en Sartre a la *negatividad* del espíritu absoluto? Las respuestas de Kierkegaard y Marx a Hegel nos permitirán precisar la posición de Sartre.
- El análisis de «nihilización» en el acto de imaginar, a la vez que nos evoca la «reducción» de la fenomenología husserliana, nos recuerda otro acto de la conciencia, percibir,

57. Aron, R., *Marxismes imaginaires.* Gallimard, 1970, p. 48. Cfr. EN, 714. S. de Beauvoir, o. cit., p. 14.
58. SNS, 136.
59. EN, 511 y 513.
60. SNS, 138. Merleau-Ponty se hace eco de la obra de Lenin, *¿Qué hacer?* (Stuttgart, 1902), *Obras Completas,* t. V. Akal Edit., Madrid, 1976, pp. 351 ss.

lo cual nos da acceso a la posición de Merleau-Ponty. ¿Cómo pueden darse dos posiciones diferentes, si parten ambos de Husserl?

- En último término, ¿hay en Husserl una base para una teoría de la libertad, o más bien su pensamiento ha de calificarse como una «filosofía del sentido o de la significación»? Es Merleau-Ponty quien nos introduce ahora, de la mano de Husserl, al problema de la génesis del sentido.

2. Nihilización o poder de negación absoluto

La libertad, en Sartre, aparece en relación a la noción de *ser* —ser-para-sí, ser-en-sí—, más particularmente a la noción de para-sí o conciencia. Lo hemos visto partir del principio husserliano: «toda conciencia es conciencia *de* algo»; y hemos comprobado que la conciencia era poder absoluto de rechazar ese algo; era «nada de ser». Hemos comprobado, finalmente, que la libertad se identifica con la conciencia como fuente absoluta de existencia y se manifiesta en la *acción* de la que es condición privilegiada.

Pues bien, entre los actos —vías de la libertad» (C. Audry)—, encontramos la acción de *negar* o rechazar y la acción de *proyectar* o crear. Sartre nos dice que el para-sí es «nihilización» y es «proyecto». La tarea que se impone ahora es la de explicitar el sentido de estos dos términos en la ontología sartriana, preguntándonos si hay algún modo de conexión —lo que supone que tienen un significado dispar— o, si por el contrario, vienen a designar lo mismo.

Veremos que no son sino dos perspectivas del mismo problema o dos caras de la misma absoluta libertad. El primer aspecto del problema corresponde al presente capítulo; el segundo será objeto de estudio en los capítulos II y III.

a) *Nada, negación, nihilización*

Es habitual en Sartre no definir el sentido preciso de los términos que emplea, lo que le permite una mayor libertad en su uso [61]. Así, nos encontramos con que el para-sí es *nada* y es *nihilización,* con que «hay nihilizaciones secundarias que suponen una nada original» [62] y que, por lo tanto, hay que encontrar el fundamento de toda *negación* en una «nihilización original» [62].

L'Etre et le Néant parte de dos regiones del ser: *en-soi* y *pour-soi.* Dos tipos de ser contradictorios que plantean, en primer lugar, el problema del *nexo* entre ambos y, en segundo lugar, se trata de dos nociones abstractas —empleadas por Hegel en su *Lógica* —destinadas a resolver un *problema concreto,* el

61. Laing, R. D. y Cooper, D. G., *Reason and Violence,* p. 10.
62. EN, 81, 83.

del hombre en el mundo [63]. Cree Sartre, observa J. Wahl, resolver el problema del nexo, problema concreto, mediante la noción heideggeriana «ser-en-el-mundo» [64]. Ahora bien, como luego veremos —sobre todo en el cap. IV— Sartre, tras oscilar entre Hegel y Heidegger, se remonta de Husserl a Descartes.

Según Sartre, Hegel ha incurrido en la tentación de «considerar el ser y el no-ser como dos componentes complementarios de lo real» [65]. La concepción dialéctica de la nada en la identificación del ser puro o abstracción pura con la pura nada o negación absoluta. En consecuencia, Sartre afirma contra Hegel:

— que «el ser es y la nada *no es*» [66],
— que el ser tiene sobre la nada precedencia lógica,
— y que la nada toma su eficacia del ser, lo que expresa diciendo: «la nada obsesiona al ser» [67].

Acepta J. Wahl esta última observación, expresión del pensamiento «brillante y fuerte» de Sartre; pero no acepta que, inmediatamente después Sartre hable de un progreso de Heidegger sobre Hegel [68]. Veamos la oscilación de Sartre.

La concepción de Heidegger sobre la nada —dice Sartre— supone un progreso respecto al planteamiento anterior; no obstante, el análisis de la concepción fenomenológica de la nada le llevará a la misma conclusión: la nada se da «en el seno mismo del ser» [69]. En efecto, aunque Heidegger describe el *Dasein* en términos positivos, en sí mismos enmascaran negaciones implícitas: el *Dasein* está «fuera de sí», «en el mundo», «es un ser de alejamientos»; se descubre sobre un fondo de nada. Y antes que Heidegger, ya Hegel ha hablado del «Dasein», al que llama «ser determinado»; comentando este pasaje de la *Lógica,* observa Findlay que si bien etimológicamente «Dasein» significa estar en un lugar determinado, es más exacto decir que es *algo* destacado sobre un fondo que *no es* (=*nada*) ese algo; «omnis determinatio negatio», para Hegel como para Spinoza [70].

63. EN, 34 y 38.
64. WAHL, J., «Essai sur le néant d'un problème», *Deucalion* 1 (1946) 42.
65. EN, 47.
66. EN, 51. J. Wahl califica de tomista esta primera refutación (*Ibid.,* p. 54), que evoca a Parménides.
67. EN, 57.
68. J. Wahl se refiere a esta frase de Sartre: «L'être n'a plus ce caractère d'universel scolastique qu'il a chez Hegel»; y precisa que este «universal escolástico» es criticado por Hegel y es aceptado por Heidegger. Luego el progreso es de Hegel sobre Heidegger (*Ibid.,* p. 55).
69. EN, 52.
70. FINDLAY, J. N., *Hegel. A re-examination.* London, 1958. Trad. de J. C. García Borrón, *Reexamen de Hegel,* E. Grijalbo, Barcelona, 1969, p. 160. Cfr. BERNSTEIN, R., *Praxis and Action,* p. 129.

¿A qué queda reducido, pues, el progreso de Heidegger sobre Hegel, si ambos —y primero en Hegel— se descubre el ser sobre fondo de nada? Sartre, observa J. Wahl, no se da cuenta de que es la posición, y no la negación, lo valioso de la filosofía de Heidegger; por otra parte, incurre en aquello mismo que acaba de reprochar a Hegel: la contemporaneidad del ser y la nada [71], dejando sin resolver el *problema del origen de la nada,* ya que ésta no puede surgir del ser ni producirse a sí misma como nada.

Según Sartre, no es la negación el origen de la nada —posición de Parménides y de Platón, de Leibniz, Hegel y Bergson—, sino más bien la nada el origen de la *negación* —posición del neoplatonismo, de Eckhart, Boehme, Schelling y Heidegger— [72]. Pero el problema sigue en pie: ¿de dónde viene la nada?

La interrogación me descubre —continúa Sartre— la posibilidad y la expresión de la nada —«no sé, por eso pregunto, y la respuesta puede ser un «no-ser»—, pero no he hecho más que encubrir el origen de la nada. Lo mismo ocurre con el hecho de las *negaciones* o juicios negativos: ¿la negación está como fondo u origen de la nada o, por el contrario, es la nada el origen y fundamento de toda negación? La segunda alternativa es la respuesta de Sartre. En efecto, si tengo cita en el café a las 4, entro y... digo «no está»; este juicio negativo sólo puede ser emitido sobre fondo de una doble intuición de no-ser: el *no-ser* de Pedro con relación al *ser* del café (ordenado, etc.) y, sobre este fondo, el *no-ser* de Pedro en relación a mi *ser.* De ahí que Sartre concluye:

> «La condición necesaria para que sea posible decir «no» es que el no-ser sea una presencia perpetua, en nosotros y fuera de nosotros; es que la nada obsesione al ser» [73].

La noción de «presencia a» nos da la clave para encontrar el origen de la nada, el fundamento de toda negación; si no hemos de quedarnos en un plano lógico, abstracto, o en el simple nivel de los juicios negativos, hemos de dar un paso más, y buscar ese origen y fundamento

> «en una *nihilización* que se ejerza en el seno mismo de la inmanencia (...); en la subjetividad pura del *cogito* instantáneo hemos de descubrir el *acto original* por el cual el hombre es para sí mismo su propia nada» [74].

71. WAHL, J., art. cit., pp. 57-58.
72. Ibid., p. 44.
73. EN, 47.
74. EN, 34. El subrayado es mío.

- La nada va a surgir por un «acto original» de la *conciencia.* Luego, la nada no está vinculada a un ser cualquiera, sino a un ser especial, al ser de la *conciencia.*
- Ese acto original de la conciencia se llama «nihilización».

¿En qué consiste este acto original o «nihilización»? ¿Cómo entiende Sartre el ser de la conciencia? Dos problemas que no han de hacernos perder de vista un tercer problema, el problema del *nexo,* que Sartre plantea como pregunta por el *sentido* del Ser [75].

Pero Sartre no vuelve ahora a Heidegger, como el eco de la pregunta haría suponer. Para responder a tal pregunta, Sartre nos indica su punto de partida: el *cogito* (cf. p. 64). No se trata de abandonar Heidegger por Husserl, como observa J. Wahl [76], ya que la «subjetividad pura del cogito» no es el «Ego transcendental» (cf. p. 65). Se trata, ante todo, de precisar el *acto original* de la conciencia llamado «nihilización», pues si bien se trata de un acto de carácter negativo, es el origen —como veremos— de toda positividad.

Dado su carácter negativo, hemos de formular tres hipótesis que nos guiarán en la explicitación de este acto original: 1) ¿Entiende Sartre por «nihilización» la actividad de negación que Hegel atribuye al *Geist*? 2) Aunque el *pour-soi* no es el «Ego transcendental», ¿no coincidirá la «nihilización» con lo que Husserl llama «neutralización» o, mejor, «reducción»? 3) Dado que Sartre ha radicalizado la noción de conciencia en Husserl, ¿no radicalizará ahora su concepción de la *épochè* en favor del *dubito* cartesiano? Examinaremos las dos primeras hipótesis en este capítulo; la tercera será objeto de estudio en el cap. IV, que plantea el problema del fundamento.

Antes de comenzar el planteamiento de la primera hipótesis, apuntemos ya las líneas generales del único problema que se debate en las tres. Recordemos: «conciencia *de* algo» y «conciencia (de) sí», es decir, conciencia espontánea de algo y conciencia reflexiva de sí como no *siendo* en sí.

No se trata, sin embargo, de la *épochè,* si bien se apoya Sartre en el principio husserliano. Se trata de comprender el surgir de la *nada* en el *acto original* de la presencia, o acto por el cual la conciencia se determina a existir como *no siendo* en-sí. A este surgimiento del para-sí llama Sartre «acaecimiento absoluto», porque en él «aparece el fundamento por primera vez» [77]. Según Sartre, el en-sí no puede fundar nada; se funda a sí mis-

75. EN, 34.
76. J. WAHL, art. cit., p. 69.
77. EN, 124, 125.

mo al darse la modificación del para-sí, es decir, en tanto que *no es* ya en-sí: éste es el origen de todo fundamento.

> «La posibilidad propia del ser —la que se revela en el acto nihilizador— es ser fundamento de sí como conciencia» [78].

Ahora bien, el *acto nihilizador,* aquel en el cual

> «el propio para-sí se determina perpetuamente a *no ser* en-sí» [79].

nos revela la posibilidad propia del ser: fundarse, autodeterminarse a existir. Pero Sartre advierte al punto que *sólo puede fundarse como conciencia o existencia.* Pero no puede fundar su presencia contingente. Este será otro tema básico del problema del fundamento [80].

Lo que interesa subrayar ahora es que este autodeterminarse a existir se hace bajo la forma de «el ser que *no es* lo que es», que el para-sí *comienza* a existir diciendo: *no soy* en-sí, soy «nada de ser», soy este mismo *acto de negar* (nihilización) ser en-sí. Interesa subrayar también, como lo hace Sartre [81], que este acontecimiento absoluto no equivale ni a la aniquilación del en-sí, ni a una separación absoluta de modo que le relegue al olvido. Al contrario, el para-sí no puede determinarse a existir sino *a partir de* y *contra* el en-sí. Con lo cual las expresiones, «la nada obsesiona al ser», la nada está en el seno del ser, «en su corazón, como un gusano» [82] ahora se explicitan con un sentido nuevo: *relación originaria.*

> «La nihilización, siendo nihilización del ser, representa la *vinculación original* entre el ser del para-sí y el ser del en-sí» [83].

Luego, la nihilización es, en primer lugar, *relación* entre el que niega y lo negado [84].

Pero hemos de apuntar una perspectiva más de la nihilización. Es relación, cierto; pero no recíproca. El poder nihilizador es posibilidad del para-sí, es el mismo poder de rechazo absoluto que Sartre atribuye a la conciencia en *La Transcendance de l'Ego.* Es posibilidad de ruptura con el mundo, posibilidad de mantenerle a distancia y de mantenerse a distancia. Pues bien,

78. EN, 124.
79. EN, 128.
80. EN, 127.
81. EN, 127.
82. EN, 47, 52.
83. EN, 124.
84. La *relación* no es recíproca; ni tampoco externa, como ocurre entre las cosas, sino *interna*: relación de negación interna (EN, 223).

«La posibilidad permanente de esa ruptura se identifica con la libertad (...); la libertad no puede ser sino esa nihilización misma» [85].

La *libertad,* desde este punto de vista, es el *poder absoluto de determinarse a existir —de comenzar a* hacerse— como *no siendo en-sí*: poder de negación absoluto. Ahora bien, el problema radical reside en que tal poder exige comenzar «ex nihilo»; lo que Sartre ve como imposible desde el momento en que la nihilización es relación originaria, ya que el para-sí no puede dar cuenta —fundar— del *hecho* de su presencia al en-sí.

El contraste con el planteamiento de Hegel nos aclarará en parte este problema.

b) HEGEL, *Kierkegaard, Marx*

En síntesis general se puede establecer la influencia, indudable, de estos tres filósofos [86] en Sartre según el esquema siguiente:

HEGEL: { cap. cc[a] desgraciada — Kierkegaard — EN
Fen. Geist { cap. amo-esclavo — MARX ..... — CRD } SARTRE

Nadie como R. Bernstein ha tratado esta problemática. Por lo que se refiere a Hegel-Sartre, escribe: «históricamente, no fue Hegel el primero en ejercer influencia sobre Sartre; Husserl y Heidegger fueron sus mentores intelectuales. Pero el fantasma de Hegel planea sobre la ontología fenomenológica. Lo primero que hay que hacer es enfrentarse al gigante intelectual y derribarlo» [81*]. La exposición que he hecho hasta aquí coincide con la posición de Bernstein.

Contra el idealismo de Brunschvicg, Sartre parte de Husserl —la conciencia se abre a las cosas mismas—; pero es Heidegger quien le hace plantearse el problema de la *existencia,* en lugar de quedarse en lo «eidético» de Husserl. Sin embargo, *el punto de partida de Sartre* —lo hemos visto— *es la conciencia,* en oposición a Heidegger, según el principio de Husserl, «toda conciencia es conciencia *de* algo», pero con terminología de Hegel: «el para-sí se presenta al en-sí». ¿Qué significa todo esto?

85. EN, 615.

86. SARTRE distingue tres épocas de creación filosófica: la de Descartes y Locke, la de Kant y Hegel, y la de Marx (QM, 12). Acerca de Kierkegaard escribe: «En face de Hegel Kierkegaard semble compter à peine; ce n'est assurement pas un philosophe: ce titre, d'ailleurs, il l'a refusé lui-même» (QM, 16).

81.* BERNSTEIN, R., *Praxis and Action,* p. 126. Sin embargo, Bernstein no se ha detenido a leer atentamente las páginas (EN, 115-116) donde Sartre habla de su punto de partida; cfr. p. 76, corresp. a la nota sig. (82*).

A mi modo de ver, *la solución radical* la va a encontrar *Sartre en Descartes,* pero *sólo en parte*:

> «Es menester *partir del cogito,* pero de éste cabe decir, parodiando una fórmula célebre, que conduce a todo *con tal que se salga de él*» [82*].

Hay que plantearse el problema de «ser-en-el-mundo», de acuerdo; pero sin olvidar la dimensión de conciencia. Ahora bien, Sartre tampoco está conforme con Husserl:

> «No es la presencia de la «cosa» (Sache) a la conciencia (...), sino la *presencia de la conciencia a* la cosa» [83*].

Ahora bien, ¿cuál es entonces el papel de Hegel? ¿Se trata solamente de cuestión terminológica? ¿Por qué Sartre le combate? Sartre coincide con Hegel —en la *Fenomenología del Espíritu*— en adoptar la conciencia como punto de partida. Esto lo ha captado muy bien Bernstein, si bien su apreciación no es del todo exacta [84*]. Sin embargo, los respectivos proyectos de la *Phänomenologie des Geistes* y de *L'Etre et le Néant* son muy opuestos, a pesar del fondo común:

SARTRE: cogito — sum
HEGEL: pensar — ser
} conciencia *de* algo

Mientras Hegel da prioridad al *pensar,* Sartre privilegia el *sum*; no se queda en la «cosa» pensante. Soy, *existo.* Existo como «conciencia de algo», sé de mí mismo en el hecho de ser un para-sí presente al en-sí. Es aquí donde encuentra de nuevo a Hegel, en la descripción de la *auto-conciencia* o conciencia de sí al ser conciencia de algo.

Pero es aquí donde se opone radicalmente a Hegel. Mientras éste, según R. Kroner y J. Hyppolite [85*], sólo se interesa por el

82.* EN, 116. El subrayado es mío.
83.* EN, 220-221.
84.* BERNSTEIN (o. cit., p. 132) dice que Sartre adopta el punto de partida —la conciencia— de Husserl y Heidegger, y el de Hegel en la *Fenomenología.* Sobre Heidegger —creo que aquí Bernstein no es exacto— se lee en *L'Etre et le Néant*: «Mais le "Dasein" pour avoir été privé dès l'origine de la dimension de conscience, ne pourra jamais reconquérir cette dimension» (EN, 115).
85.* HYPPOLITE, J., *Genèse et structure de la "Phénoménomenologie de l'Esprit" de Hegel.* Trad. esp., ya citada, p. 9. Hyppolite se apoya en R. Kroner, quien sostiene que la *Fenomenología* es el *todo del sistema* desde el punto de vista del *conocimiento* (*Von Kant bis Hegel,* II, p. 362). *Ibid.,* nota 6.

conocimiento, Sartre se plantea el problema del *ser* como *existencia:*

> «La intuición genial de Hegel —escribe Sartre— está en hacerme depender del otro *en mi ser* (...). Ciertamente, Hegel ha planteado la cuestión del ser de las conciencias (...). Pero no es menos cierto que ese problema ontológico queda siempre formulado en términos de conocimiento» [86*].

Y en *Questions de Méthode* Sartre aplaude en este sentido la oposición de Kierkegaard a Hegel:

> «Pero es precisamente este saber objetivo lo que Kierkegaard contesta: (...) El hombre *existente* no puede ser asimilado a un sistema de ideas» [87].

Pero vayamos al *problema que nos interesa*: si la *negatividad* del espíritu en Hegel puede aclararnos en algo la *nihilización* en Sartre.

En principio, he de afirmar que se trata del *mismo poder absoluto de negar,* pero teniendo en cuenta el *distinto* punto de vista que acabamos de ver.

Para comprender la «negatividad» del espíritu me concretaré, en la *Fenomenología,* a la sección B del cap. IV, donde se describe el proceso dialéctico de la autoconciencia, mejor dicho, algunos de sus momentos [88], entre los cuales elijo dos: *la conciencia escéptica,* como paso de la conciencia estoica a la conciencia desgraciada, y *la tercera forma de ésta* o negación de la negación.

El escepticismo es, para Hegel, «la operación dialéctica puramente negativa» [89]. La conciencia anterior, estoica, expresaba una separación: por un lado, la *forma* del pensamiento o libertad abstracta, por otro, las *determinaciones* de la vida concreta. El escepticismo realiza la *negación* de esas determinaciones; así, como negación de toda determinación particular, el escepticismo es la experiencia misma de la dialéctica [90]: la superación de la

86.* EN, 293-294.

87. QM, 16. Cfr. KOJEVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel* (1947). Trad. esp. de J. J. Sebreli, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel.* La Pléyade, Buenos Aires, 1971, pp. 44-45.

88. HYPPOLITE, J., o. cit., parte 3.ª, II y III. KOJEVE, A., o. cit., p. 56. FINDLAY, J. N., o. cit., p. 367. Prescindo ahora del consabido momento de la dialéctica «amo-esclavo». VALLS PLANA, R., *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel,* pp. 139ss.

89. HYPPOLITE distingue el escepticismo vinculado al empirismo de Hume, que se limita a las «certezas indiscutibles» del sentido común y niega la metafísica, del escepticismo antiguo (Pirron), que niega precisamente las certezas indudables del sentido común; el de Hegel se parece más al de Pascal, al conducir a la conciencia al doble sentimiento de su nulidad y de su grandeza (O. cit., pp. 167-168).

dualidad estoica hacia la *igualdad del yo*. Sin embargo, en el seno de esta igualdad aparece ahora una nueva dualidad; por una parte, negando —rebajándose a la determinación— se eleva a la certeza de sí, por otra, al intentar la certeza inmutable se halla apresada de nuevo en la confusión de lo contingente [91]. El escepticismo no ha conseguido la absoluta certeza de sí, en unidad pura; en tanto que ahora expresa una nueva dualidad, no externa de yo a yo, como en el amo y el esclavo, sino interna, es la *conciencia desgraciada* o la conciencia explícita de la contradicción interna de esta conciencia.

Ahora bien, ¿cuál es el sentido de tal operación negativa? Se puede concretar del modo siguiente:

1 — aspiración a un valor absoluto,
2 — expresión de la infinitud,
3 — vinculación a la contingencia.

En primer lugar, J. Hyppolite hace notar que la conciencia escéptica realiza la negación de las determinaciones «aspirando a un valor absoluto» [92] en su carácter de determinación. Idéntica aspiración encontramos en Sartre cuando nos dice: «la nihilización se define como proyecto hacia», y poco más adelante: «el hombre es el ser que proyecta ser Dios» [93]. Hegel, en este momento no va tan allá; pretende describir la *certeza absoluta* de la autoconciencia. Pero es evidente la pretensión de un absoluto en ambos; así como el fracaso de tal pretensión: en Hegel sólo se consigue una interiorización de la dualidad, Sartre nos habla en la misma página del «vano esfuerzo» de tal proyecto. ¿Cuál es la raíz del fracaso? Examinaremos esta cuestión más adelante.

En segundo lugar, la operación negativa del escéptico es *expresión de la infinitud*. Ello significa que, si bien en el estoico la forma de pensamiento —universal— era *absoluta positividad*, en el escéptico es *negatividad* omnipotente, nos dice Hyppolite [94]: «la infinitud de la negación». Se trata de un poder infinito de negar, en cuya operación la autoconciencia «en la certeza de su libertad, hace desaparecer esto otro» [95]. ¿Es la libertad infinita del espíritu la que se expresa? Sin duda alguna, al menos según la interpretación de Kojève: «El pensamiento del escéptico es «infinito» porque niega toda determinación. Para Hegel, el hom-

90. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807). Trad. esp. de W. Roces, *Fenomenología del Espíritu*, p. 125.
91. HYPPOLITE, J., o. cit., p. 170.
92. *Ibid.*, p. 166.
93. EN, 652, 653.
94. HYPPOLITE, J., o. cit., p. 167.
95. HEGEL, o. cit., 125.

bre, no es solamente lo que *es,* sino *lo que puede ser, negando* lo que es (...) y es así como la idea de libertad penetra en la filosofía» [96]. El hombre, para Sartre,

> «es lo que no es y no es lo que es, es la nihilización del en-sí contingente» [97].

Se diría que Sartre ha comprendido bien a Hegel; en todo caso, sí ha asimilado bien los cursos de Kojève, como este de 1934-1935, o como la nota del curso siguiente: «Recuerdo lo que es acción (=libertad =negación)» [98]. Sartre —teniendo en cuenta que la negación no es sino un tipo de acción— escribirá:

> «El acto tiene por función manifestar y presentificar a sí mismo la libertad absoluta» [99].

El que la nihilización sea manifestación de la libertad absoluta no es problema en Sartre, es tan solo el querer poner en el hombre toda la fuerza de la negatividad —«poder tremendo de lo negativo» en expresión de Bernstein— que Hegel atribuye al espíritu absoluto. El problema, para Sartre —que no lo será para Hegel, porque su objetivo es otro— se lo presenta la *contingencia* de ser nihilización, aunque ésta sea absoluta, como vamos a ver.

La *vinculación a la contingencia* suponía el fracaso de la conciencia escéptica por superar la dualidad negando toda determinación. Este tipo de conciencia, nos dice Hegel, «sólo es una confusión contingente» [100]. Ahora bien, si para el filósofo del Absoluto [101] no es más que un problema momentáneo, un momento del proceso dialéctico de la autoconciencia, *para Sartre es,* sin duda, *el problema fundamental* (cap. IV); se trata de la «relación originaria» (cf. p. 74) en la cual, en el surgir mismo del para-sí como nihilización del en-sí, éste

> «permanece en el seno del para-sí como su contingencia original» [102].

Como en la conciencia escéptica, la auto-conciencia de negar, en Sartre, al mismo tiempo que le eleva a la grandeza de la

96. KOJEVE, A., o. cit., p. 72.
97. EN, 664.
98. KOJEVE, A., o. cit., p. 89.
99. EN, 670.
100. HEGEL, o. cit., p. 126.
101. Cfr. ROLLAND DE RENEVILLE, J., *Aventure de l'Absolu.* M. Nijhoff, The Hague, 1972. Dedica la segunda parte —«De l'Absolu comme aventure»— a Hegel y a Sartre, sobre todo los cap. II y III.
102. EN, 125.

libertad absoluta —poder infinito que niega todo—, la acción misma de negar le hace ser consciente de que lo que niega está en él «como su contingencia original», como aquello que le modifica internamente haciéndole aspirar al absoluto —en sí-para-sí (Razón) en Hegel, en-sí-para-sí (Dios) en Sartre—.

Tal es el «dolor de la conciencia de la vida que está más allá de la vida y en la vida a la vez», según la *conciencia desgraciada* o conciencia de la interna contradicción. La *tercera fase* de ésta, brevemente, me propongo ahora analizar.

«La conciencia desgraciada es el tema fundamental de la *Fenomenología*», así comienza Jean Hyppolite el núm. III de la tercera parte, dedicada a la descripción de la autoconciencia. Y Bernstein, en otro sentido, afirma que, si bien para Hegel la conciencia desgraciada es sólo un momento breve del magno desarrollo del *Geist,* para Sartre, en cambio, es «nuestra condición humana ontológica permanente» [103]. Esto merece un análisis detenido. Veamos.

La conciencia desgraciada expresa la *singularidad frente* a la *universalidad*: lo individual (el hombre) y lo inmutable (Dios) en el seno de una misma conciencia [104]. Es la autoconciencia en marcha hacia la certeza de sí en la autoconciencia universal.

El *paso de lo singular a lo universal,* en el desarrollo de la conciencia desgraciada [105], constituye el tercer momento [106]: *la negación que el para sí hace de sí mismo como individualidad, para restaurar lo universal*; es el paso de la conciencia desgraciada (para sí) a la razón (en sí para sí).

Al contrario de la actitud escéptica, que es contemplativa, la actitud religiosa es *activa* [107]. Pero su acción sólo procede de ella en apariencia, es Dios quien la conduce: «atribuye al más allá y no a ella misma la esencia de su operación», dice Hegel [108]. ¿Qué le queda al hombre? Humillarse *en el reconocimiento,* es decir, negar su singularidad afirmando lo universal. Tal es su acción: la completa negación de sí, que es al mismo tiempo afirmación de la universalidad. «Si la verdad de la autoconciencia esclava era la conciencia *estoica* —comenta Hyppolite—, la verdad de la conciencia desgraciada será la conciencia del *asceta* que

103. Bernstein, R., *Praxis and Action,* p. 148.

104. Kojeve llama «conciencia religiosa» a la conciencia desgraciada (p. 84), e insiste que es el escéptico quien deviene hombre religioso, porque al tomar conciencia de lo contingente, de lo mutable, aspira a lo inmutable (Dios, lo universal), (o. cit., p. 76).

105. Hyppolite, J., o. cit., pp. 177-194. Kojeve, A., o. cit., pp. 75-83. Findlay, J. N., o. cit., pp. 99-101. Valls Plana, R., o. cit., p. 140.

106. Hyppolite, J. o. cit., pp. 117ss; Kojeve, A., o. cit., pp. 78ss.

107. Hyppolite, J., o. cit., p. 189. Kojeve, A., o. cit., p. 81.

108. Hegel, o. cit., p. 135.

se propone anular su propia singularidad para devenir así una autoconciencia más profunda» [109]. Y añade más adelante que *la negación de la singularidad* por sí misma conduce al *sí mismo universal* —unidad de los sí mismos tras negación de cada para sí singular—, que aparece bajo forma de razón.

El significado de este «paso» es pronfundo y multiforme; remite de lleno a Kierkegaard y Sartre, y también a Marx. Trataré de analizar dicho significado concretándome a tres problemas:

1 — un problema religioso (nihilista)
2 — un problema epistemológico,
3 — un problema ontológico-existencial.

Lo primero es el problema de la relación entre el hombre y lo divino planteado en términos de *relación negativa.* La negación puede recaer sobre el hombre, en favor de *lo universal* (Hegel), de lo Uno (Plotino), de «Deus sive Substantia sive Natura» (Spinoza), Dios (M. Eckhart), deteminando una común actitud ascética; o puede recaer sobre Dios en favor de la *autonomía del hombre,* del «noûs» de Anaxágoras y Hegel [110], la voluntad incondicionada de poder de Nietzsche [111], o la libertad absoluta de Sartre. En este sentido comprobamos una diferencia radical entre Hegel y Sartre: aunque tienen de común una actitud atea [112], en el primer caso se niega la individualidad, la singularidad; mientras que en el segundo se niega el en-sí en cuanto fundamento de sí, ya que un en-sí-para-sí sería una «contraditio in terminis»; Hegel afirma la universalidad inmutable, Sartre la individualidad irrepetible. Pero la positividad de la negación en ambos, si bien ésta es de sentido inverso, nos descubre un «absoluto»: en Hegel, el *saber absoluto*; en Sartre, la *libertad absoluta.* Sin embargo, la diferencia del calificativo «absoluto» se ha de ver en aquello a lo que califica: saber, libertad, que

109. HYPPOLITE, o. cit., p. 192.

110. BERNSTEIN sostiene que Hegel intenta sintetizar en la noción de *Geist* el *noûs* o *Razón* de los griegos y el Dios o Espíritu de la tradición judeocristiana (o. cit., p. 14).

111. HEIDEGGER, en «Nietzsches Wort Gott ist tot», sostiene que, si bien este nihilismo significa el fin de todo lo «divino» y de todos los valores suprasensibles, en el fondo, lo único que niega es el ente, pero el ser sigue gritando —buscando ese grito— lo divino (*Holzwege,* Frankfurt, Klostermann, 1950. Trad. fr.: *Chemins qui ne mènent nulle part.* Gallimard, 1962, pp. 173-219. Trad. esp. *Sendas perdidas.* Losada).

112. El ateísmo en Hegel véase en KOJEVE, o. cit., pp. 83 y 86. El de Sartre lo ha estudiado, entre otros, BELLOFIORE, L., *Il problema di Dio in Sartre e nel tomismo,* «Comunicationes IV Congressus Thomistici Internationalis», pp. 394-401.

expresan el punto de vista epistemológico (Hegel) o el ontológico (Sartre)[113].

En Hegel, la *operación de negar* tiene un sentido epistemológico, como hemos visto (cf. pp. 76-77); mientras que en Sartre expresa la *existencia* misma del para-sí:

> «La libertad, en efecto, como hemos demostrado en el capítulo anterior, es rigurosamente asimilable a la nihilización: (...) *la libertad es existencia,* y la existencia en ella precede a la esencia»[114].

En ambos casos se trata de una operación: la *acción de negar* —negación de negación en Hegel, nihilización en Sartre—. La autoconciencia busca la certeza de sí; para ello no solamente niega las determinaciones concretas, como la conciencia escéptica, sino que ahora es *negación* (anulación) de *la negación* (para sí que niega); la significación positiva de tal negación —nos advierte Hyppolite[115]— es una nueva unidad en la universalidad, la unidad de la conciencia (en sí) y de la autoconciencia (para sí), es decir, la razón. Ahora bien, según Findlay, esta unión —unión de lo inmutable y de lo mutable— «será realizada sobriamente en las actividades de la Razón teorética y práctica»[116]. Kojève, a la vez que subraya el significado epistemológico, asocia a éste el religioso: «Hegel se contenta con decir —un buen día— el hombre advierte que su Dios (imaginario) es en realidad él mismo: se «reconoce» en Dios (...) Es el hombre-de-la-Razón»[117]. En resumen, se hace consciente, en el reconocimiento, de que lo universal es él en tanto que Razón; *dialécticamente ha surgido la universalidad* —antes puesta en Dios—, *en la negación de la singularidad.* Tal es el significado de la negatividad en Hegel —aunque ahora sólo se trata de la Razón «abstracta»[118]— desde la perspectiva del saber absoluto. Esto es lo que critica Sartre desde un plano distinto: el nivel ontológico.

Para Sartre, la «nihilización» no será nunca negación de la singularidad de la existencia humana, porque la operación de negar tiene, para él, un *significado ontológico-existencial*: «hacer» se reduce a *ser* y «no se *es* sino lo que se *hace*». La nihilización, en tanto que operación de negar, es la existencia misma, la exis-

113. El problema religioso sólo queda esbozado en términos de relación negativa; ni mucho menos agotado. Cfr. ASVELD, P., *La pensée religieuse du jeune Hegel.* Lovaina, 1953.
114. EN, 655.
115. HYPPOLITE, J., o. cit., pp. 193-194. VALLS PLANA, R., o. cit., p. 149.
116. FINDLAY, J. N., o. cit., p. 101.
117. KOJEVE, A., o. cit., p. 83.
118. KOJEVE la llama «abstracta» distinguiéndola de la Razón concreta o *Geist* (o. cit., p. 83).

tencia como libertad. Esta existencia, como tal, no puede ser anulada ni superada, sino vivida:

> «La vida *subjetiva,* en la medida misma en que es vivida, nunca puede ser objeto de un saber» [119].

Según Sartre, a esta interioridad, subjetividad reencontrada, llama Kierkegaard *existencia.* Por eso le aplaude en su oposición a Hegel, a la vez que reconoce los límites de tal oposición.

En lenguaje de la semiología moderna, le distingue de Hegel:

> «Para Hegel el *Significante* (...) es el movimiento del espíritu (...); el *Significado,* es el hombre vivo y su objetivación; para Kierkegaard el hombre es el *Significante*: (...) no es nunca el *significado*» [120].

Que el hombre es *significante* quiere decir, para Sartre, *que ninguna significación le alcanza desde fuera* —«nihilización» o capacidad de negar toda significación que no proceda del para-sí, y en este sentido coincide con la negación del escéptico—, *y que él mismo produce todas las significaciones* —este es el significado positivo de la nihilización, al que llama Sartre «libertad creadora» [121]—. Este último se distingue radicalmente del significado positivo de la «negación de la negación»: Hegel afirma la universalidad negando la individualidad; Sartre, al contrario, afirma la *singularidad original* de la libertad que produce o crea, negando la universalidad de la esencia:

> «Sin duda el para-sí es nihilización; pero, a título de nihilización, *es*» [122].

«Es» significa existir; existir como libertad (cf. p. 82) o existencia que precede a la esencia.

Ahora bien, si, contra Hegel, Sartre y Kierkegaard se quedan en la singularidad de la existencia —criticando el paso a la Razón y al saber absoluto—, o bien ambos conciben al hombre como *conciencia desgraciada,* o bien tienen *otra* perspectiva particular. Bernstein defiende la primera hipótesis: «Para Kierkegaard y para Sartre el hombre es una Conciencia Desgraciada, un «alma alienada», sin posibilidad alguna de superar esta situación» [123]. André Gorz, co-director de T. M., defiende la otra perspectiva: después de haber dado cuenta Sartre de la *posibilidad formal* de la alienación —en *L'Etre et le Néant*—, se trata —en la *Cri-*

119. QM, 18.
120. QM, 16 nota.
121. SARTRE, *Situations* I, p. 308.
122. EN, 715.
123. BERNSTEIN, R., *Praxis and Action,* p. 160.

tique— de dar cuenta de las razones de su *existencia real* [124]. Claro que entre las dos obras de Sartre han pasado 17 años, ha habido historia, acontecimiento. Por eso Bersnstein tiene razón al referirse al primer Sartre, al Sartre que es consciente de la escisión, a pesar de la conjunción copulativa «y» de la siguiente fórmula:

> «él es lo que no es y no es lo que es» [125].

Y, en definitiva, ¿qué otra cosa es el hombre sino un *problema*? ¿No es «el ser que en su ser es cuestión de su ser», según Heidegger? Sartre repite frecuentemente la expresión [126] Y Merleau-Ponty la traduce así:

> «No se trata de resolver el problema del hombre, no se trata más que de describir al hombre como problema» [127].

Con todo, el problema y el hombre han de ser abordados en su totalidad. Sartre, como Kierkegaard, al concretarse en la *subjetividad*, han marginado al hombre —según Merleau-Ponty— de su *socialidad*. Más aún: han olvidado su raíz histórica, su «*historicidad primordial*», lo que el mismo Sartre reconocerá un día [128].

Con ocasión de una conferencia de J. Hyppolite sobre «El existencialismo en Hegel», Merleau-Ponty escribe:

> «La objeción de Kierkegaard —que profundamente está de acuerdo con la de Marx— consiste en recordar al filósofo la conciencia de su inherencia histórica» [129].

Pero, ¿cuál es este acuerdo *profundo* entre el filósofo de la existencia subjetiva y el filósofo de la existencia histórica? ¿Se interesan los dos por el problema total del hombre? En principio, sí, en tanto que los dos se oponen a reducir el hombre al pensamiento. Por lo que se refiere a Kierkegaard, Merleau-Ponty afirma:

> «Tiene razón al decir que el individuo no puede superar mediante el pensamiento solo las contradicciones ante las cuales se encuentra. (...) El Hegel del final ha comprendido todo, excepto su propia situación histórica» [130].

124. Gorz, A., *Le socialisme difficile*, p. 210.
125. EN, 664.
126. EN, 116.
127. S, 251.
128. Sartre, «Merleau-Ponty vivant», *Situations IV*, pp. 266, 273.
129. SNS, 111.
130. SNS, 111.

Tiene razón al situar al individuo *en la experiencia concreta* de la religión: «Kierkegaard, es el individuo que se siente por su pecado ante Dios» —observa J. Wahl [131]. Pero, por una parte, la religión vivida en el protestantismo nórdico, si bien puede significar toda la paradoja de la vida expresada en el «aut... aut...», no equivale a *toda* la historicidad del hombre; por otra, el individuo tiene un carácter atómico, aislado, por oposición a la personalidad abierta, social, como ha observado E. Mounier [132].

En este sentido, Hegel tiene razón contra Kierkegaard. La *Fenomenología del Espíritu,* en tanto que es el esfuerzo que hace el hombre por captarse, no es tanto una filosofía, sino más bien una «manera de vivir», de «revivir cada doctrina, cada época», de tal modo que no se trata de hacer entrar la historia total en los cuadros de una lógica preestablecida, sino de «revelar la lógica inmanente de la experiencia humana en todos sus sectores» [133]. En este sentido hablan Hyppolite y Merleau-Ponty de un existencialismo en Hegel. Y en este sentido también Sartre, al revisar en 1957 la posición existencialista y marxista, escribe:

> «Hegel tiene razón: en lugar de apoyarse como el ideólogo danés en paradojas fijas y pobres que remiten finalmente a una subjetividad vacía es a lo *concreto verdadero que* el filósofo de Jena apunta con sus conceptos y la mediación se presenta siempre como un enriquecimiento» [134].

Lo concreto verdadero de Hegel, según Merleau-Ponty, es «la situación fundamental del hombre frente al mundo y frente al otro» [135], expresada en las religiones, la moral, las obras de arte, los sistemas económicos y jurídicos. Lo concreto es *el hombre* mismo —observación profunda de Merleau-Ponty: interpretando a Hegel, coincide con Sartre—, si se define al hombre, por oposición a una piedra,

> «como *el lugar de una inquietud* (*Unruhe*), como un esfuerzo constante por reencontrarse y, en consecuencia, por el *rechazo* de limitarse a una de sus determinaciones» [136].

131. WAHL, J., *Les philosophies de l'existence,* p. 31.
132. WAHL, J., o. cit., p. 16. El personalismo de P. Landsberg y de E. Mounier está influenciado por M. Scheler, quien define la persona como «centro de actos»: cfr. *El formalismo en la ética y la ética material de los valores,* 1913; *El puesto del hombre en el cosmos,* 1928 (Trad. Losada, 7.ª ed. 1968), p. 55.
133. SNS, 112-113.
134. QM, 19. Cf. S, 187.
135. SNS, 113.
136. Ibid., 114. El subrayado es mío.

Que el hombre es, para Sartre, *inquietud* resulta evidente cuando insiste en «el ser que en su ser mismo es cuestión de su ser». Por lo que se refiere a Hegel, Merleau-Ponty cita un texto de la *Fenomenología*: «La conciencia... es, pues, inmediatamente el acto de ir más allá de lo limitado, y, cuando esto limitado le pertenece, el acto de ir más allá de sí misma...» [137].

Ahora bien, como se ha observado ya, el poder de «*ir más allá*» no es sino *la significación positiva de la nihilización*. Son las dos caras de la libertad: negación y superación en la dialéctica evolutiva del espíritu, nihilización y proyecto en Sartre.

Pero Merleau-Ponty hace una observación sumamente interesante acerca de la significación de la negación:

> «El hombre no puede acceder a lo universal *sino porque existe* en lugar de vivir solamente (...). La vida no es pensable sino como ofrecida a una conciencia que la niega» [138].

¿Se trata solamente de la conciencia estoica y su universal inmutable, al margen de la vida? No, se trata aquí de la negación de la vida como condición de existencia. La conciencia escéptica, negando las determinaciones, permanecía inseparable de su contingencia; es decir, no existía en el universal, sino en la confusión contingente.

Pero, ¿se trata de vivir, de existir o de acceder a lo universal? La filosofía de la vida (Dilthey), desarrollada en Alemania, antes de la filosofía de la existencia, se preocupó, según J. Wahl, de la *unidad y continuidad* de la vida, frente a la separación que aisla y absolutiza de otras filosofías [139]. En cuanto a éstas, si en el caso de Hegel está asegurada la *continuidad* —proceso dialéctico— como en ninguna otra, al reducir la vida finalmente a lo pensable, la ha aislado y absolutizado en la unificación del «*saber absoluto*». Ha negado la vida y, en la negación misma, ha surgido la existencia universal. En este punto Hegel cesa de ser existencialista, para Merleau-Ponty como para Jean Hyppolite. Nada nuevo en este aspecto, que ya habíamos mostrado anteriormente. El problema sigue sin resolver si el hombre ha de acceder a lo universal, *solamente existiendo* —«porque existe»— implicando en ello una negación de la vida.

Otro intento de *unificar*, salvando la *continuidad* del proceso, ha sido el de Marx: *una* sola clase, el proletariado, la clase universal. La unificación no ha de hacerse en el despacho privado del «saber», sino en plena calle, por donde camina la *existencia*

137. *Fenomenología del Espíritu*, pp. 55-56.
138. SNS, 116. El subrayado es mío.
139. WAHL, J., o. cit., p. 16.

real, todavía perdida; pero se la puede encontrar en la fábrica, *en la relación de producción.* Tal unificación exigirá doble negación de la vida, —no sólo la negación del para-sí como en Hegel—: la muerte del «amo» capitalista y la muerte del «esclavo» —implicada en la primera— o de su existencia alienada.

La *existencia real* del proletario, en la unificación como clase, habrá conseguido la *universalidad* de la clase universal.

Cuando Sartre ha comprendido esta verdad, escribe:

> «Así Marx tiene razón a la vez contra Kierkegaard y contra Hegel, ya que afirma con el primero la especificidad de la *existencia* humana y porque toma con el segundo al hombre concreto en su realidad objetiva» [140].

Ya no basta oponer al «saber» el «*trabajo* de nuestra vida interior» que es la existencia kierkegaardiana; ahora es necesario el «trabajo *material* y la *praxis* revolucionaria», trabajo y praxis social [141].

Si sólo la conciencia era poder de negación en *L'Etre et le Néant,* en la *Critique* será el «grupo en fusión» el que encarna la fuerza militante de la negación, que en Marx representa el proletariado.

Ahora bien, ¿qué significa este cambio en Sartre? Muy sencillo: que ha abierto los ojos a nuestra «historicidad primordial» y a lo social en ella arraigado; y, en segundo lugar —y este es un objetivo del presente trabajo, cuyo testimonio de Sartre: «fue Merleau-Ponty quien me convirtió» [142] he de explicitar—, que ha sido Merleau-Ponty quien le ha despejado la incógnita de tal historicidad.

Antes de describir la otra «cara» de la libertad en Sartre, la que está significada en términos como «transcendencia», «proyecto», «creación», insistamos un poco más sobre la *nihilización,* pero yendo al origen —como ha sido la actitud de Merleau-Ponty siguiendo a Husserl—: Sartre emplea por primera vez la palabra «néantisation» en *L'Imaginaire* (p. 354), al describir la función de *imaginar*; su significado nos permite comprender la posición de Sartre en *L'Etre et le Néant,* así como la posición de Merleau-Ponty y su concepción del hombre se descubren en la descripción de la *percepción.*

Resumamos, antes de pasar adelante, el resultado del análisis comparativo con Hegel. En Sartre, la nihilización:

— es el *poder absoluto* que la conciencia tiene de negar;
— este poder absoluto es la *libertad* misma;

140. QM, 22.
141. QM, 19, 21.
142. SARTRE, «Merleau-Ponty vivant», *Ibid.,* p. 217.

— es poder absoluto de negar toda determinación;
— el para-sí queda, por una parte, *vinculado a la contingencia* y, por otra, aspira a algo absoluto.
— Así, la relación de negación nos remite a una *escisión,* en la conciencia misma, entre la singularidad contingente y la universalidad inmutable o el algo absoluto a que aspira.

- El problema, con raíz en Hegel, oscila de Kierkegaard (y *L'Etre et le Néant*) a Marx (y *Critique de la raison dialectique*).
- Merleau-Ponty nos da acceso a un planteamiento real del problema.

3. La fenomenología, filosofía del sentido

La nihilización —la otra cara de la libertad— tiene un papel fundamental en la teoría sartriana de la imaginación:

> «Me ha parecido entonces que no podría darse *lo imaginario* sino sobre fondo de nihilización del mundo y he mostrado que «la función de imaginar de la conciencia obtiene su fuente del poder nihilizador del Espíritu, que es otra palabra para designar su total libertad» [143].

Obsérvese la raíz hegeliana del término «nihilización» atribuído aquí, no a la conciencia, sino al Espíritu.

Pues bien, para comprender la función de *imaginar* y explicitar el sentido del poder *nihilizador,* hemos de centrar el problema en la fenomenología de Husserl, de donde parte Sartre en su teoría de la *imaginación,* como lo hace Merleau-Ponty en su fenomenología de la *percepción.* El acto de imaginar y el acto de percibir no son sino dos modos de expresar la intencionalidad de la conciencia libre.

No se trata de hacer un estudio exhaustivo de la imaginación, ni de la percepción, ni tampoco de la relación Husserl-Sartre o Husserl-Merleau-Ponty [144], sino de comprender la posición res-

143. De un texto de Sartre redactado con ocasión de la edición de *L'Imaginaire* (Contat y Rybalka, *Les écrits de Sartre,* pp. 77-78).

144. Sobre la imaginación en Husserl, Cfr. Saraiva, M. M., *L'Imagination selon Husserl.* M. Nijhoff, La Haye, 1970; dedica algunas observaciones a Sartre, con visión objetiva, y reconoce que «hasta nuestros días ningún estudio ha elucidado de manera exhaustiva las relaciones entre Husserl y Sartre» (Avant-Propos, VIII). Prevé que un día podrá dedicarse a tal estudio. Sobre la imaginación en Sartre tampoco hay un estudio completo; Henri Faure en *Hallucinationes et réalité perceptive* (PUF, 1965) critica la interpretación «restrictiva dada por Sartre sobre la alucinación que el autor considera como una organización específica del campo espacial donde lo real y lo imaginario están indisolublemente

pectiva Sartre-Merleau-Ponty partiendo de un común origen: Husserl o la conciencia que percibe, que imagina, etc., *solamente* en sus estructuras fundamentales en tanto que nos permiten acceder al estudio de la libertad y descubrir la génesis del sentido.

Una de las tesis fundamentales de Husserl es el *primado de la percepción*: la imaginación no sólo es *inferior* a la percepción, sino que *se funda* en ella [145]. Sartre, en cambio, sin negar la dependencia de la imaginación respecto de la percepción —en este sentido denuncia G. Durand lo que llama una «devaluación ontológica de la imagen» [147]—, quiere mostrar la excelencia de la imaginación sobre la percepción, en tanto que la conciencia que imagina es libre y manifiesta la libertad; ésta es la hipótesis de Saraiva, con la que coinciden C. Audry y Jeanson [148].

Si la función de la percepción en Husserl es presentar el objeto e intuir su sentido, la función de la imaginación es, según Saraiva, intuir, presentificar, neutralizar. Así, el análisis de estos tres conceptos —*intuición, presentificación, neutralización*— nos permitirá comprender la función de la imaginación y el primado de la percepción. He de anticipar que hay estrecha afinidad entre «neutralización» en Husserl y «nihilización» en Sartre; afinidad que justifica la extensión que está tomando el planteamiento del problema inicial.

En primer lugar, *intuición*. Para Husserl, el acto intencional que es pleno —que alcanza su objetivo— es un acto intuitivo [149]. Ahora bien, distingue de la intuición intelectual, que alcanza la esencia, la intuición sensible perceptiva si alcanza la «cosa misma», o imaginativa, si alcanza el lado «ausente» de la cosa. Así, mientras la intuición perceptiva nos da la cosa en su presencia objetiva, la intuición imaginativa nos la da a través de la imagen. De este modo, la noción de *presencia* —correlativa, para Husserl,

implicados». Cfr. también Lefebvre, M. J., *L'Image fascinante et le surréel* (Plomb, 1965). Sobre las relaciones Husserl-Merleau-Ponty, cfr. Geraets, Th. F. *Vers une nouvelle philosophie transcendantale* (1971). Sobre la percepción en Merleau-Ponty, cfr. FRESSIN, Augustin, *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty* (Paris, 1967); MILLET, M., *Perception, Imagination et Mémoire* (Paris, 1972).

145. SARAIVA, M. M., *L'Imagination selon Husserl*, pp. 143-144, 251-252.

146. Cfr. MERLEAU-PONTY, M., «Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques», *Bulletin de la Société françcise de philosophie*, 41 (1947) 119-153.

147. DURAND, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, PUF, 1963. Sólo dedica a Sartre unas páginas en la Introducción. Durand pretende sobre todo poner de manifiesto el papel importante del *símbolo* en la vida cultural.

148. SARAIVA, M. M., o. cit., p. 251. AUDRY, C., o. cit., p. 19. JEANSON, F., o. cit., pp. 103-104.

149. SARAIVA, M. M., o. cit., pp. 64ss.

de la de *evidencia* [150]— es el fundamento de su tesis acerca del primado de la percepción [151].

Un segundo aspecto de la misma tesis se nos descubre analizando la noción de *presentificación*. Según Husserl, si el carácter intencional de la percepción consiste en *presentar*, el de la imaginación consiste en un simple *presentificar*. La diferencia intrínseca entre los dos actos radica en el distinto modo de aprehensión [152]: en la percepción el objeto es presente «en persona» [153], lo que hace de la percepción el acto intuitivo por excelencia, si bien Sartre invierte a Husserl diciendo que es la conciencia la que se hace presente al objeto [154]; en la imaginación, en cambio, el objeto es *presentificado* —no es presente en persona, es *representado*—, es decir, se hace presente mediante un contenido inmanente, imagen o «analogon».

Pues bien, llegamos a un problema fundamental desde el punto que nos ocupa: al de *la relación acto perceptivo - acto de presentificar*. Solamente la percepción nos da la *vivencia originaria* [155]. Con relación al acto perceptivo, todos los demás —imaginar, recordar, etc.— no son sino su *modificación* intencional. Si la conciencia perceptiva tiene un privilegio en Husserl y en Merleau-Ponty es que sólo ella nos da la experiencia originaria, sobre la que se *funda* todo otro modo de conciencia.

La posición filosófica de Sartre y Merleau-Ponty tiene este origen de oposición radical —sobre todo en el problema de la libertad—: mientras para Sartre, la condición de imaginar (de hacer surgir lo irreal) es, a la vez, *poner* el mundo y *negarlo* [156]; para Merleau-Ponty, lo posible sólo surge como *modificación* de lo real [157].

Para Sartre, poner el mundo y negarlo son dos actos de la conciencia realizados en absoluta libertad: es el poder absoluto de la conciencia de dar sentido. Para Merleau-Ponty, *modificar* significa no un determinismo absoluto, sino la posibilidad real de la libertad que no puede comenzar en cero, porque estamos arraigados en el ser —en el sentido originario de la percepción—, pero que es real desde el momento en que la conciencia no sólo

150. De Waelhens, en *Phénoménologie et vérité* (Louvain, Paris, 1969) emplea la palabra «verdad» en vez de «evidencia».
151. Saraiva, M. M., o. cit., p. 108.
152. Husserl, E., *Logische Untersuchungen* II, p. 116.
153. «En persona». El texto completo dice así: «dans la perception, l'objet est *présent* à la conscience (...) grâce à un contenu représentant qui est appréhendé comme *apparution de la chose elle-même, en personne*» (Saraiva. o. cit., p. 127).
154. EN, 221; cfr. nota 83.
155. *Ideen I*, p. 149.
156. Sartre, *L'Imaginaire*, p. 353.
157. PP, 517.

puede percibir, sino también modificar. Mientras Sartre, desde la perspectiva del poder absoluto de la conciencia, dirá que «estamos condenados a la libertad» [158], Merleau-Ponty, a la escucha del sentido que aparece en la percepción, dirá: «estamos condenados al sentido» [159], *dar* y *recibir* sentido; dar supone recibir; modificar supone percibir.

Mediante la noción de «modificación» accedemos al análisis del tercer concepto, *neutralización,* que en Sartre tomará el significado fuerte de «nihilización». Sin querer explicitar lo que en el mismo Husserl no está explícito, comprenderemos el significado de *neutralización* a partir de los resultados obtenidos [160]:

Mientras que la *presentificación* —en cuanto modo de aprehensión de la imaginación— es la modificación representativa de la percepción, la *neutralización* es su modificación cualitativa. La presencia del objeto, en el acto de imaginar, en tanto que se nos da no en carne y hueso sino representada en una imagen, se dice que ha sido «modificada representativamente»; la presentificación en este caso es *posicional,* es decir, apunta a un objeto físico, a un recuerdo real, etc.; pero puede ser también *no-posicional,* en cuanto que puede neutralizar la actualidad de ese objeto físico, de ese recuerdo, etc.

Para Husserl, *neutralización* es la suspensión de la creencia (espontánea) que acompaña a la representación. De ella dice que es «modificación cualitativa» de la percepción, porque pone entre paréntesis la creencia en la experiencia originaria o lo real. No se trata de hacer presente el objeto de otro modo; ahora no se hace presente de ningún modo; se suspende el choc primario de la cosa, para afirmar, en primer lugar, la *conciencia* de la cosa. Husserl distingue neutralización *en general,* que viene a coincidir con la *épochè,* según Ricoeur y Saraiva [161], y la neutralización *imaginante,* que según Ricoeur, es una especie muy particular de neutralización, y no se distingue radicalmente de la *épochè* [162].

En resumen, para Husserl, la *imaginación* es «la modificación de neutralidad aplicada a la presentificación posicional, por lo tanto, al recuerdo» [163]. En este punto encontramos el límite [164] de Husserl y la originalidad de Sartre.

158. EN, 515.
159. PP, XIV.
160. Cfr. SARAIVA, M. M., o. cit., pp. 175-246.
161. SARAIVA, M. M., o. cit., p. 238.
162. Saraiva coincide con la opinión de Van Riet quien sostiene que la neutralización imaginante no se distingue radicalmente de la reducción fenomenológica (*Problèmes d'épistemologie,* p. 345).
163. HUSSERL, E., *Ideen I,* p. 224.
164. SARTRE escribe, en *L'Imagination,* que hasta Husserl el fenómeno de la conciencia imaginante no había sido estudiado en su especificidad propia. La corriente racionalista pone la imaginación del lado

Husserl, que no ha hecho un estudio especial sobre la imaginación, no distingue suficientemente entre la imaginación y el recuerdo. Entre la imaginación que representa una imagen-recuerdo y la imaginación que crea una imagen-ficción, Husserl queda más vinculado a la primera, de carácter pasivo, y no da cuenta suficiente de la segunda, de carácter activo, como lo hará Sartre o como lo hace un Ribot en *Essai sur l'imagination créatrice* [165].

Sartre va a poner todo el acento en la *actividad libre de la conciencia,* en el caso que nos ocupa, en tanto que imaginación libre y creadora; para ello:

1) Invierte el sentido de la intuición husserliana, de modo que la conciencia no puede ser determinada por el objeto.
2) Unifica la distinción husserliana —imaginación que representa, imaginación libre o creadora— en favor de la segunda, de manera que radicaliza una oposición que no existe, en Husserl, entre síntesis pasiva (percepción) y síntesis activa (imaginación) [166]:

> «Una conciencia perceptiva aparece como pasividad. Al contrario, una conciencia imaginante se da a ella misma como conciencia imaginante, es decir, como una espontaneidad que produce y conserva el objeto (...) La conciencia aparece como creadora» [167].

3) Modifica la noción de «neutralización» remplazándola por la de *nihilización,* radicalizando así el sentido de la *époché.*

El poder nihilizador —fuente de la función de imaginar, (p. 88)— es para Sartre el poder de aislar y cortar lo imaginario de la realidad: el *poder de presentificarlo como nada* [168]. Lo que en Husserl está apenas esbozado —el paso a la irrealidad, cuando el objeto presentificado es neutralizado en su modo de ser—, en Sartre constituye la *tesis de irrealidad,* que subyace a la condición de imaginar; consiste en una doble negación:

- la negación de la realidad o la posición del objeto, irreal, en imagen;
- y la negación de que tal objeto pertenezca a lo real.

del concepto, mientras que la empirista, del lado de la percepción (pp. 24-28). Según Sartre, Husserl no escapa completamente al postulado de inmanencia, característico de la corriente empirista, que tampoco es extraño a la corriente racionalista (pp. 80-83, 115-125).

165. SARAIVA, M. M., o. cit., p. 253.

166. El problema de la síntesis activa y de la síntesis pasiva, en Husserl, es muy complejo. Desarrolla este problema sobre todo en *Méditations cartésiennes* y en los últimos escritos.

167. SARTRE, *L'Imaginaire,* p. 34.

168. Ibid., p. 351.

Dos negaciones complementarias —la segunda apoyada en la primera—, que nos descubren la nihilización como la expresión misma de la libertad [169].

> «Así, la tesis de irrealidad nos ha descubierto la posibilidad de negación como su condición; ahora bien, ésta no es posible sino por la "nihilización" del mundo como totalidad y esta nihilización se nos ha revelado como siendo el reverso de la libertad misma de la conciencia» [170].

Está claro que la conclusión de *L'Imaginaire* afirma la libertad; pero —estamos en el meollo del problema sartriano— ¿concibe Sartre ya aquí la libertad de modo absoluto? Este es el problema que nos interesa resolver.

Como observa acertadamente C. Audry, «la concepción sartriana de la libertad que todavía no se había precisado en la época de *La Transcendance de l'Ego* y que se desarrollará en toda su amplitud en *L'Etre et le Néant,* está aquí planteada en totalidad en sus grandes líneas» [171]. Pero la observación de C. Audry no nos da la respuesta a la pregunta, si bien nos invita a descubrir las «grandes líneas» del planteamiento de la libertad.

De momento, podemos reducirlas a tres: la nihilización, la transcendencia, y el problema de la relación entre libertad y situación.

1) En primer lugar, se ha de circunscribir la *nihilización* —concepto cuya explicitación vengo intentando— en el problema originario, si queremos que nos entregue su sentido. Hemos partido de Husserl: «toda conciencia es conciencia de algo». Sartre sabe, después de Husserl, que la conciencia tiende intencionalmente hacia su correlato, el mundo, hacia un «afuera». Heidegger ha captado este hecho ontológico en toda su profundidad, expresándolo como «ser-en-el-mundo». No sólo a la conciencia le resulta natural irse afuera, sino que «ama» [172] estar entre las cosas. Y éste es precisamente su riesgo: perderse entre las cosas, olvidar que el mundo debe su ser a la relación con la conciencia.

Se trata, pues, de «neutralizar» (Husserl) esa actitud natural, para subrayar el carácter fontanal de la conciencia; se trata de «superar» (Heidegger) tal modo de existencia como inauténtico [173];

169. Ibid., pp. 352-353.
170. Ibid., p. 354.
171. AUDRY, C., *Sartre et la réalité humaine,* p. 19.
172. JEANSON, F. (o. cit., p. 131) emplea las expresiones «aime», «to aim», «aestimare».
173. Por «superar», «superación» traduzco el «dépasser», «dépassement» con que Sartre se refiere a Heidegger («Car, si la fonction néantisatrice propre à la conscience —que Heidegger appele dépassement— (...)», *L'Imaginaire,* p. 358).

se trata de «nihilizar» (Sartre) lo real, para descubrir el carácter originariamente activo y libre de la conciencia hasta en la función nihilizadora misma [174].

2) Pero, ¿significan exactamente lo mismo «neutralizar», «superar», «nihilizar»? A primera vista así lo parece, y el término *autonomía* de la conciencia frente al mundo, podría asumir la común significación. Pero hemos de investigar (cap. III) si en los tres casos el término «autonomía» tiene el mismo sentido; hemos de investigar también su relación con un tercer elemento, la *transcendencia,* que en Sartre expresa —según veremos— la cara positiva de la libertad. Un nuevo problema —al que nos dedicaremos próximamente (cap. II)— aparece ahora: ¿significa lo mismo «transcendencia» como adjetivo que Husserl aplica a la reducción o al Ego, como sustantivo fundamental en *De la esencia del fundamento* de Heidegger, o como sustantivo básico en *L'Etre et le Néant*? ¿Cuál es la posición de Merleau-Ponty al respecto? Sin querer desanudar ahora lo que puede ser llamado el «nudo gordiano» de la fenomenología, anticiparé algunas posiciones:

- Husserl, mediante la neutralización, bloquea la transcendencia natural, quedándose en la inmanencia de la subjetividad.
- Heidegger, consciente de ese error, nos describe la *eksistencia* perdida en el «cuidado» (Sorge) de las cosas.
- Sartre recupera la prioridad de la conciencia husserliana, pero para afirmar su actividad libre y transcendente.

3) ¿Supera Sartre la inmanencia subjetiva? Tal era la tercera cuestión que habíamos planteado en términos de «relación entre libertad y situación». También es este un problema que trataremos más tarde (cap. V). No obstante, me permitiré apuntar su problemática.

Nos llama la atención Sartre en *L'Imaginaire* diciendo que, en la función de imaginar, «la libertad de la conciencia no debe confundirse con lo arbitrario» [175], que, al contrario, la condición esencial para que una conciencia pueda imaginar es que esté en «situación».

Como hemos visto ya, Sartre se propone privilegiar la actividad libre de la conciencia; pero para no incurrir en el inmanentismo de Husserl, opta por la posición heideggeriana: la nihilización —que Heidegger llama «superación»— no puede hacerse

174. SARTRE, *L'Imaginaire,* p. 358.
175. Ibid., p. 354.

sino *desde un punto de vista* o *situación,* no se puede imaginar sino estando en «situación en-el-mundo» [176].

Jeanson califica de «ambigua» la función de imaginar, en tanto que exige, a la vez, un *liberarse de* y un *estar en situación* [177]. Me parece, en cambio, más aguda la observación de C. Audry —«no se imagina nunca en la indeterminación absoluta» [178]— y más inteligente aún la distinción que hace Saraiva: «Los análisis de Sartre muestran que, entre la percepción y el sueño, la imaginación ocupa un lugar intermedio» [179]. Por mi parte he de precisar que, si bien en la percepción estamos en pleno mundo *real,* y en el sueño lo real *se confunde* con lo irreal creyendo percibir lo que uno sueña, en la imaginación —desde el punto de vista de Sartre— hay una *conexión* entre lo real y lo irreal.

> «Como la conciencia está siempre "en situación", (...) hay siempre y en cada instante para ella una posibilidad concreta de producir lo irreal» [180].

Así, la posición de Sartre en *L'Imaginaire* parece muy realista y equilibrada:

> «La imaginación es la conciencia toda entera en cuanto *realiza* la libertad» [181].

Precisamente apoyarse en la «situación» es apoyarse en la realidad, es el principio de la realidad de la libertad que, siguiendo a Sartre, se sintetiza así: no sólo la libertad es condición de la función de imaginar, sino que la imaginación es condición necesaria de la libertad del hombre empírico [182]; más aún, si lo imaginario no se hace consciente, la «superación» y la «nihilización» *están ahí,* pero no aparecen a la conciencia [183].

Ahora bien, ¿no ha partido Sartre de la *tesis de irrealidad*? ¿No le hemos visto soslayar el primado de la percepción? Su posición aparece patente en la siguiente afirmación:

> «Así, lo imaginario representa a cada instante el sentido implícito de lo real» [184].

176. Ibid., pp. 354-357.
177. Jeanson, F., *Le problème moral et la pensée de Sartre,* p. 19.
178. Audry, C., o. cit., p. 19.
179. Saraiva, M. M., o. cit., p. 252.
180. Sartre, *L'Imaginaire,* p. 358.
181. Ibid. El subrayado es mío.
182. Ibid., p. 358.
183. Ibid., p. 359.
184. Ibid., p. 360.

La solución, por ahora, sólo es problema planteado. Es necesario explicitar lo que Sartre entiende por «situación», y es necesario saber cómo concibe la relación entre libertad y situación (cap. V).

Una nueva cuestión hay que resolver aún. Si Sartre, partiendo de Husserl, privilegia la *libertad* de la conciencia, ¿se puede encontrar en Husserl una base para tal posición? ¿O más bien habrá que pensar que Sartre recibe en este punto la influencia de la filosofía de la existencia?

En primer lugar, hemos mostrado ya (cf. p. 92) que Sartre va a imprimir sello personal a la descripción de la conciencia como libertad y actividad. Por lo que se refiere a la imaginación, la insistencia de Sartre en la imaginación creadora —lo hemos visto ya —sólo se encuentra en Husserl a modo de esbozo.

Como actividad de la conciencia, en Husserl se ha de partir del *primado de la percepción.* Ahora bien, en la percepción, ¿el carácter intencional de la conciencia está *sometido* acaso a un contenido sensible? Saraiva responde distinguiendo entre admitir tal sumisión, lo que equivale a creer que sólo existe lo percibido, y la interpretación correcta de Husserl diciendo que no hay nada que no *pueda* ser percibido. Se refiere a un texto de Husserl [185] que, a su juicio, introduce el punto de vista más seguro para abordar la libertad de la conciencia. Esta libertad —dice— «existe en la percepción y no es otra cosa sino el *poder* y la *posibilidad* que tengo de mirar el objeto bajo otra perspectiva» [186]. La libertad, en Husserl, es un *yo puedo*: yo puedo desplazar el objeto o volver la cabeza para mirarlo desde otra perspectiva; yo puedo a voluntad presentificar tal imagen del pasado —*Die "Freiheit" der Reproduktion,* es el título de la parte que trata de la imaginación que reproduce [187]—. De ahí la doble observación de Ricoeur: la conciencia en Husserl es un «yo puedo»; y también: «la fenomenología es una filosofía del "sentido" mucho más que de la libertad» [188]. Dos observaciones que subraya también Merleau-Ponty; me referiré a la primera en el cap. II, la segunda debe centrar ahora nuestro interés.

185. Husserl, E., *Logische Untersuchungen II,* 2, p. 188.
186. Ibid., p. 170.
187. Husserl, E., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins.* Edit. por Heidegger, Max Niemeyer, Halle, 1928.
188. Ricoeur, P., «Analyses et problèmes dans "Ideen II" de Husserl», *Revue de Métaphysique et de Morale,* núm. 56 (1951) 364. Saraiva sostiene que Husserl, durante los últimos veinte años de su vida, ha estudiado más a fondo el acto libre del hombre: Cfr. su colaboración «Husserl et le problème de la liberté», in *"La liberté".* Actes du IVe. congrès des sociétés de philosophie de langage française, pp. 377-379.

La fenomenología —sostiene Merleau-Ponty—, antes que una doctrina o sistema, es el movimiento o voluntad de «captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente» [189]. Por una parte, si la fenomenología es la filosofía del sentido, no lo es tanto del sentido sedimentado —tarea de la lingüística o de la filosofía del lenguaje—, cuanto del surgir mismo del sentido o de la «génesis del sentido» [190]. Por otra parte, esta *fenomenología genética* [191] se ocupa principalmente del sentido del *mundo* o de la historia [192], como acabamos de ver.

Surge al punto un problema: ¿No es precisamente el mundo —la fe perceptiva en las cosas o actitud natural— lo que es objeto de la reducción, con el fin de privilegiar la conciencia en su actividad? La aporía tiene fácil solución si distinguimos, con Ricoeur, dos momentos del pensamiento husserliano: un primer momento en el que Husserl se ocupa de la fenomenología eidética, y un segundo momento en el que plantea los problemas de la fenomenología genética [193]. Al primer Husserl corresponde la posición de Sartre; el intento del último Husserl queda reflejado en la obra de Merleau-Ponty:

> «La mayor enseñanza de la reducción —observa Merleau— es la imposibilidad de una reducción completa» [194].

En efecto, tomar distancia frente al mundo mediante la reducción no implica la anulación del vínculo —anterior a la reducción— entre el *hombre* y el *mundo*. Al contrario, cuando ponemos entre paréntesis la singularidad del «algo», para descubrir su esencia por intuición eidética, sabemos ya que en la «conciencia de algo» existe un «de» intencional (relacional). Pues bien, esta *relación* de la conciencia al mundo, hostil a la reducción, es la que Merleau-Ponty se propone explicitar:

> «L'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît» [195].

Decía que la fenomenología genética se pregunta por el sentido del mundo. Ahora comprendemos el porqué de su pregunta: no se trata de la preeminencia del mundo, sino más bien de la *prioridad del que pregunta* en la pregunta por el sentido del

189. PP, XVI.
190. PP, XIV.
191. Husserl, E., *Méditations cartésiennes,* pp. 121-122.
192. PP, XVI.
193. Ricoeur, P., *Appendice* a *Histoire de la philosophie allemande,* de E. Bréhier, 3e. ed. mise au jour par Ricoeur. J. Vrin, Paris, 1934, pp. 190ss.
194. PP, VIII.
195. PP, V.

ser [196]. Para el primer Husserl, el ser de la conciencia o el ser del mundo es su esencia respectiva; olvida el *hecho* de existir como conciencia o como mundo [197]. Cree Merleau-Ponty que el último Husserl ha superado la dicotomía hecho-esencia, y que, frente a la fenomenología eidética, se abre paso la fenomenología existencial. Merleau-Ponty parte, es cierto, del principio heideggeriano de la analítica existencial, *In-der-Welt-sein*; pero añade tres notas que lo hacen peculiar: 1) la dimensión de conciencia, 2) la presencia del cuerpo propio, y 3) la fenomenología de la percepción.

- La 3.ª parte de *Phénoménologie* se titula «L'être pour-soi et l'être au monde»; así, la dimensión de conciencia —herencia cartesiana— le distingue de Heidegger, a la vez que le acerca a Husserl y a Sartre.
- En la 1.ª parte de *Phénoménologie,* «Le corps», Merleau-Ponty precisa que la relación entre la conciencia y el mundo tiene lugar *por medio del cuerpo* [198]: tal es su originalidad.
- Finalmente, Merleau-Ponty se pregunta por el ser interrogando la *percepción.* No da como Heidegger la prioridad al ser; pero es innegable que concede como Husserl *el primado a la percepción* [199].

Tenemos, pues, todos los elementos para abordar el problema de la fenomenología genética: el problema del sentido o de la racionalidad —observa Madison— se expresa en Merleau-Ponty como problema de la percepción [200].

4. El hombre, encrucijada del sentido

Merleau-Ponty se propone superar la alternativa del empirismo y del intelectualismo mediante su concepción del «être-au-monde» [201]. Para el empirismo, la percepción es la acción causal de una cosa sobre el órgano de la sensación, que registra dicha acción. No hay *sujeto* que percibe, sino sólo un mundo objetivo. El intelectualismo, al contrario, reconoce en toda sensación un sujeto de experiencias, y rechaza la objetividad empirista en favor de la subjetividad pura del Yo transcendental.

196. Heidegger, M., *Sein und Zeit* (1927). Tr. de J. Gaos, *El Ser y el Tiempo.* FCE, México (5.ª ed. 1974), p. 18.
197. PP, X.
198. «La conscience est l'être à la chose par l'intermédiaire du corps» (PP, 160).
199. Merleau-Ponty, M., «Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques», Ibid. (1947).
200. Madison, G. B., *La phénoménologie de Merleau-Ponty.* Ed. Klincksiek, Paris, 1973, p. 43.
201. PP, VIII, XV.

Según Merleau-Ponty, «hay sentido» [202] no implica necesariamente ni la completa objetividad empirista ni la absoluta subjetividad, sino un planteamiento nuevo del *fenómeno* de la percepción. El empirismo ha hecho del sujeto un objeto en el mundo objetivo; el intelectualismo ha hecho de la percepción una operación del pensamiento. Contra el primero, Merleau-Ponty afirma que a nivel de la experiencia vivida no hay todavía puros objetos, pero sí un sujeto que percibe, en relación inmediata con un mundo de significaciones perceptivas, es un *presujeto* o sujeto natural, que no existe sino por lo que en él hay del mundano, su cuerpo [203].

Mediante la noción de «sujeto encarnado» [204] cree haber superado Merleau-Ponty tanto el extremo objetivismo como el extremo subjetivismo. Después de haberse preguntado: ¿quién percibe? ¿qué es lo percibido?, procede a la revisión de las nociones de «sujeto» y «objeto». Y llega a los resultados siguientes: el sujeto de la percepción no es la conciencia pura, sino la «conciencia encarnada», el «*cuerpo propio*», sujeto natural o *presujeto*; el objeto percibido no es el mundo objetivo de la ciencia, sino el mundo *pre-objetivo* del que la ciencia procede, el *Lebenswelt*.

Se ha de tener en cuenta que la noción clave es la de «cuerpo propio» [205], que no es el cuerpo-objeto de la ciencia empírica, ni el cuerpo-idea de la reflexión intelectual. El cuerpo propio es mi cuerpo en tanto que yo lo existo, mi cuerpo vivido [206]; es el lugar del intercambio —relación dialéctica en Merleau-Ponty, a diferencia de la relación de negación en Sartre— del para-sí y del en-sí. Más aún: al contrario de Sartre, que da prioridad a la conciencia, Merleau insiste en la relación de inherencia, rela-

202. PP, 342. Dentro del marco teórico husserliano, un estudio excelente del problema dentro de otra perspectiva es el de M. PEÑALVER SIMO, *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur*. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1978.

203. MADISON, o. cit., p. 41.

204. Cfr. LESSING, A., «Wolking in the World: Sartre and Merleau-Ponty», *Human Inquiries*, vol. XI, n. 122, 1971. La tesis de Arthur Lessing coincide con la de R. J. GERBER, «Merleau-Ponty: The dialectic of consciousness and world», *Man and World*, 1, February 1969, p. 93.

205. R. C. KWANT titula así el cap. I de una de sus obras sobre Merleau-Ponty: «Merleau-Ponty's Fundamental Discovery: The Body-Subject» (*The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, 1963, pp. 11ss.

206. RICOEUR define correctamente el sentido de «cuerpo propio» en Merleau-Ponty: «L'expérience vive de mon corps, de ce corps qui n'est ni tout à fait objet connu du dehors, ni tout à fait transparent à lui-même» (Ibid., p. 1117). Cfr. MADISON, o. cit., p. 43.

ción de encarnación: «somos de parte a parte relación al mundo» [207].

> «Porque somos en el mundo, estamos *condenados al sentido*» [208].

Tal afirmación sólo se comprende desde la perspectiva del primado de la percepción. Significa *no la sumisión* al dato sensible, lo que equivaldría a admitir la total determinación, sino la decisión de comenzar en la percepción

> «como arquetipo del encuentro originario imitado y renovado en el encuentro con el pasado, con lo imaginario, y con la idea» [209].

Subrayemos, en primer lugar, la palabra *encuentro* y, en segundo lugar, el adjetivo *originario*. Según Merleau-Ponty, el encuentro se da entre «nosotros» y «lo que es». No se trata, pues de la sumisión del «nosotros» a lo sensible; se trata de un encuentro imparcial, totalmente neutral, y *originario,* es decir, fundamental o inaugural; porque lo importante no son los elementos aislados del encuentro, sino el encuentro mismo ocurrido en la percepción. Los términos «nosotros» y «lo que es» son, para Merleau-Ponty, «simples indicios de un sentido que habrá que precisar» [210].

Ahora bien, es sumamente importante plantear bien el punto de partida: el primer principio es partir de la percepción como encuentro *inevitable*; el segundo, mantener el equilibrio bipolar del *encuentro*:

> «Parece inevitable que hayamos de estar "en" el mundo, en lo que es, e inversamente que lo que es haya de estar "en nosotros"» [211].

Pero interpretarlo desde un principio como inclusión de lo que es en nosotros, sería volver a la actitud intelectualista; y, al contrario, interpretarlo como inclusión de nosotros en lo que es equivaldría a la actitud empirista. Dos posiciones que Merleau-Ponty rechaza con firmeza desde *La structure du comportement* hasta *Le visible et l'invisible* [212]. Según Merleau, la filosofía

> «se mantiene en el punto en que se efectúa el paso del yo al mundo y a los demás, en la encrucijada de las avenidas» [213].

207. PP, VIII.
208. PP, XIV.
209. V. I., 210.
210. V. I., 211.
211. V. I., 211.
212. De Waelhens, A., *Une philosophie de l'ambigüité,* p. 10.
213. V. I., 212.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

«Paso», «encrucijada», «encuentro»: tal es la *fuente inaugural del sentido,* donde la experiencia originaria aparece y cuyo sentido se ha de precisar: el sentido de la conciencia y del mundo, el sentido de la existencia y de la coexistencia, en el «paso del yo al mundo y a los demás».

¿Quiere esto decir que Merleau-Ponty se acerca a Heidegger alejándose de Husserl? Más bien hay que decir que interpreta correctamente al último Husserl, consciente de que

> «todo *Sein und Zeit* ha salido de una indicación de Husserl y no es a fin de cuentas sino una explicitación del *"natüralichen Weltbegriff"* o del *Lebenswelt* que Husserl, al final de su vida, tenía por tema primero de su fenomenología» [214].

Ahora bien, como observa De Waelhens, si bien varias filosofías contemporáneas se dicen definir al hombre como «ser-en-el-mundo», la existencia misma del hombre así definida no puede darse dentro de la alternativa del para-sí y del en-sí [215]. El hombre sartriano está definido por una *relación de negación,* por un alejamiento o distancia de la conciencia respecto del mundo: «el para-sí *no es* el en-sí»; «el para-sí se determina a *no ser* en-sí». Esta misma negación o distancia es la condición de la función de imaginar. Pero, ¿en qué sentido puede afirmar Sartre que «lo imaginario representa a cada instante el sentido implícito de lo real»? ¿Cómo lo irreal, fruto de una doble negación, puede dar sentido a lo real? ¿O es que la fórmula de Spinoza es válida también a la inversa: «omnis negatio determinatio»? Pero, aún en este caso, la determinación sería un irreal, no la realidad. De Waelhens concluye que la dualidad de que parte Sartre le hace fracasar a la hora de conferir al «ser-en-el-mundo» el sentido que su descripción pretende [216].

Al contrario, la posición de Merleau-Ponty al explicitar el «être-au-monde», elimina tanto el empirismo como el intelectualismo y descubre al *hombre como encrucijada del sentido.* De ahí que no defina al hombre, como Sartre, por la relación de negación, sino que el hombre es, para Merleau-Ponty, un *nudo de relaciones,* entre las cuales se ha de contar aquélla. Tal es la conclusión última de *Phénoménologie de la perception,* citando a Saint-Exupéry:

> «El hombre no es sino un nudo de relaciones, sólo cuentan para el hombre las relaciones» [217].

214. PP, I.
215. De Waelhens, A., o. cit., p. 1.
216. *Ibid.,* p. 8.
217. PP, 520.

Un nudo de relaciones que, expresado en lenguaje de tráfico —«encrucijada de las avenidas»— significa tránsito del sentido en todas direcciones, y no como en Sartre en una dirección única.

Precisamente, Merleau-Ponty caracteriza el comportamiento humano por la «multiplicidad de perspectivas»; posibilidad que tiene su origen —husserliano, como hemos visto, cf. p. 96— en la percepción y que, a su vez, es origen del comportamiento humano o la expresión misma de la libertad [218].

La libertad, que en Sartre hemos descubierto como poder absoluto de nihilización, aparece en Merleau-Ponty como posibilidad múltiple de significación. En el primer caso subyace una relación de negación; en el segundo, una relación de inherencia o encarnación. Demos un paso más, y analicemos *la relación* entre la conciencia y el mundo desde otra perspectiva, desde la noción de *transcendencia.*

218. SC, 133.

Capítulo II

LA TRANSCENDENCIA COMO PROCESO DINAMICO

El significado de la «nihilización» en Sartre, nos ha revelado la libertad como indeterminación respecto de un vínculo causal, es decir, como poder de negación de una causa determinante concebida en términos de «esencia» o «naturaleza». Esto es lo que significa el principio existencial, «la existencia precede a la esencia». Al mismo tiempo, la significación positiva de la «nihilización» se nos descubre como *existencia-proyecto,* en tanto que determinarse a *no ser* en sí, no sólo es comenzar a ser, sino también proyectar ser. Este segundo aspecto de la libertad es una exigencia del principio de la acción: «el hombre no es, sino se hace».

Estas dos manifestaciones de la libertad las hemos encontrado ya, en cierto modo, en *La Transcendance de l'Ego,* al describir Sartre la conciencia como «rechazo» de ser sustancia, y como «espontaneidad que asusta a la propia conciencia». Refiriéndose a Hegel en *Questions de Méthode,* Sartre llama al hombre «significante», queriendo decir con ello que no le alcanza ninguna significación desde fuera; que, al contrario, es él quien produce toda significación. Ahora bien, frente a esta posición sartriana, hemos accedido ya, partiendo de Husserl, a la génesis del sentido, según la interpretación de Merleau-Ponty.

Pero es necesario seguir analizando la posición de Sartre. Nos centramos, para ello, en el *paso* de la indeterminación al proyecto, que cabe expresar mediante el concepto de *autonomía*; sólo en tanto que el proyecto es autónomo podrá hablarse de libertad creadora; y en la medida en que podamos afirmar del hombre una autonomía absoluta, diremos que es plenamente significante o que es libertad absolutamente creadora. Por otra parte, el concepto de «autonomía» nos remite, en su aspecto negativo (nihilización), al problema de la facticidad contingente, que estudiaremos en el cap. IV, y al problema del determinismo o de las relaciones entre libertad y situación (cap. V); pero en su aspecto positivo, el que ahora nos interesa, se expresa no sólo

como libertad creadora (problema del cap. III), sino como *movimiento* de transcendencia, que es la misma existencia humana. Movimiento o *proceso dinámico,* que en Sartre y en Merleau-Ponty tienen un origen diferente: en aquél, la «nihilización o relación de negación; en éste, la «encarnación» o relación de inherencia al mundo. Pero ¿qué significa «transcendencia», y cómo la interpretan cada uno de estos autores?

Para Jean WAHL, la palabra «transcender» implica un *movimiento* de subida o elevación («montée»), es realizar un movimiento; y somos *nosotros* quienes realizamos este movimiento [1]. Se puede resumir el pensamiento de J. Wahl, teniendo en cuenta el principio existencial y el de la acción, diciendo que la existencia es el movimiento mismo. El problema y la diversidad de soluciones se plantea a la hora de precisar el término «ad quem» de la transcendencia, en tanto que la existencia —el hecho mismo de la transcendencia— es tensión hacia el ser.

Así, G. B. MADISON distingue entre la transcendencia vertical, donde la existencia se transciende hacia un ser de mayor perfección o de grado superior, y la transcendencia horizontal en la que sólo cuentan las relaciones intencionales entre el hombre y el mundo [2]. Mientras que la filosofía sartriana, según Madison, responde al segundo tipo, la de Merleau-Ponty supone las dos interpretaciones. Pero antes de entrar en este problema concreto, interesa precisar aun más el concepto de transcendencia.

El sentido vertical, aludido ya por J. Wahl, es el sentido tradicional de transcendencia, base del argumento ontológico: la existencia imperfecta se eleva —remite a— hacia el Ser perfecto. Pero la transcendencia vertical no significa siempre referencia explícita a Dios, como en Marcel [3] y Kierkegaard [4], por ejemplo; Madison alude al sentido «hegeliano» de la transcendencia vertical [5], como superación de la existencia hacia un Absoluto, que no es Dios; lo mismo ocurre en el caso de Jaspers, para quien el existente, en situaciones límite, se abre a «otra cosa» para la que existimos, pero de la cual nada podemos decir [6]. Dentro de esta trascendencia vertical se incluye también otro sentido de la misma en Jaspers, como «movimiento que realizamos sin cesar para superarnos a nosotros mismos» [7]; a tal interpretación, con

1. WAHL, J., *Les philosophies de l'existence,* p. 72.
2. MADISON, G. B., *La phénoménologie de Merleau-Ponty,* p. 63.
3. WAHL, J., o. cit., p. 71.
4. Ibid., p. 66.
5. MADISON, o. cit., p. 63.
6. WAHL, J., o. cit., pp. 67-69.
7. Ibid., o. cit., p. 69. Cfr. *La pensée de l'existence* (Flammarion, 1952).

raíces en Nietzsche, aludiremos enseguida al tratar de la transcendencia en Heidegger.

El sentido horizontal de transcendencia, cuyo fundamento es la conciencia intencional, ha sido inaugurado por Husserl: «Esta *transcendencia* pertenece en sentido específico al ser del mundo» [8] y el Yo (Moi), en tanto que lleva el mundo en él como unidad de sentido, se llama «transcendental». En cuanto al planteamiento horizontal conciencia-mundo no cabe duda. Pero el problema así planteado, ¿ha encontrado solución en el mismo Husserl? La crítica a su sistema «esencialista» revela más bien que Husserl se ha quedado en una subjetividad inmanente. Veamos si Heidegger —y con él Sartre y Merleau-Ponty— han conseguido mejor solución desde una perspectiva existencial.

1. Heidegger: la transcendencia como el acontecer del ser

El caso de Heidegger no se puede reducir ni al sentido clásico de transcendencia, ni a la interpretación horizontal, herencia de Husserl. Más bien responde a una doble interpretación —la acepción clásica excluida— en el sentido en el que Madison la atribuye a Merleau-Ponty, según veremos. Lo que ocurre es que el sentido de transcendencia en Heidegger es en sí mismo difícil, como observan Richardson y De Waelhens, entre otros, a causa de sus múltiples sentidos. De Waelhens, por ejemplo, distingue tres sentidos de la palabra «transcendencia» [9] en Heidegger, reducibles a un solo —subrayado por Richardson—: *la transcendencia como proceso dinámico* [10].

Ya se trate de la transcendencia hacia el *mundo* [11], ya de la transcendencia hacia el *Ser,* ya de la transcendencia del *Dasein* hacia *sí mismo,* tiene lugar un proceso —relación o movimiento— que va desde algo hacia algo. En todos estos casos, el término

8. Husserl, E., *Méditations cartésiennes,* p. 22.

9. De Waelhens cita la transcendencia hacia el mundo, la transcendencia del *Dasein* con relación a sí mismo, y la transcendencia de la nada con relación al *Dasein* (*La philosophie de Martin Heidegger,* 7.ª ed. 1971, cap. XIII). Jean Wahl añade la transcendencia hacia los *otros* y la transcendencia hacia el *porvenir* (O. cit., p. 70).

10. Richardson, W. J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought,* M. Nijhoff, The Hague, 1963, p. 36.

11. Heidegger entiende por «mundo» no un existente más, sino aquello por lo que todos los existentes adquieren sentido, estructura, ser (De Waelhens, A., o. cit., p. 251).

«a quo» es el existente bruto (el ente) y el término «ad quem», el Ser. Por ej., si se trata de la transcendencia del *Dasein* hacia sí mismo, observamos que el acontecer del Ser del *Dasein* —la comprensión ontológica— tiene lugar a partir del nivel óntico del «Da». Más aún: para Richardson, «el *Dasein* es transcendencia» [12], es decir, no es una entidad encerrada en sí misma (sujeto cognoscente) que necesite salir de sí para encontrar los objetos, sino que está siempre en íntimo contacto con las cosas, porque es ser-en-el-mundo; de tal modo que hay un intercambio continuo (proceso) entre el *Da* y el *Sein*.

El *Dasein* como trascendencia [13] es, pues, el *proceso dinámico* de la comprensión ontológica: el acontecer incesante del ser de los entes a partir de la estructura ontológica del *Dasein* [14]. De ahí que Otto Pöggeler califique la transcendencia del *Dasein* de «acontecimiento originario, historia originaria» [15]. Subrayemos con Richardson el término «acontecimiento» [16] y preguntémonos qué es lo que acontece y cuál es el sentido mismo del acontecer. Aplazamos de momento la respuesta al segundo problema. La del primero, ya indicada, es como sigue: el proceso por el cual el *Dasein* transciende los entes hacia el *Ser* —acontecer incesante del Ser— es también el acontecimiento de la *verdad* y el acontecimiento de la *libertad*. Veamos.

En primer lugar, *el acontecimiento de la verdad*. Parte Heidegger de la relación entre Ser y verdad. La verdad está arraigada en el Ser. Pero tal relación no consiste en la tradicional «adequatio», sino en una «revelación» (*alétheia*), raíz del juicio verdadero de la «adequatio». La verdad acontece en el descubrimiento del Ser de los entes y del Ser del *Dasein* como *In-der-Welt-sein* [17]. Así, el *Dasein*, al elevar los entes a la categoría de ser, los hace inteligibles o, mejor, hace un mundo —crea un mundo, lo proyecta— inteligible, luminoso, liberándole de la oscuridad de la no-verdad [18].

Comprendemos, así, en segundo lugar, el sentido del *acontecer de la libertad*. Según Heidegger, la esencia de la verdad

12. RICHARDSON, o. cit., pp. 36, 95, 97, 100, 102, 191.
13. RICHARDSON cita, entre las características del «Da», la transcendencia, la finitud y la temporalidad (O. cit., pp. 272-279).
14. RICHARDSON, o. cit., p. 36.
15. PÖGGELER, O., *Der Denkweg Martin Heidegger*, Gunther Neske, Pfüllingen, 1963. Tr. fr. *La pensée de Martin Heidegger*. Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 128.
16. RICHARDSON, o. cit., p. 37.
17. Ibid., pp. 94-95.
18. «Dasein ist in der Wahrheit» (HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 221).

es la libertad [19]. «Si la verdad —la libertad— es fundamentalmente no-oscuridad, escribe Richardson, y si el fenómeno más original de la verdad se funda en el *Dasein* como revelación del mundo en su ser, entonces el fenómeno original de la libertad es la revelación del *Dasein,* es decir, la transcendencia» [20]. «La transcendencia hacia el mundo es la libertad misma» [21], dice Heidegger.

Libertad como liberación de la no-verdad y libertad como proyecto de un mundo (luminoso, inteligible) es el mismo acontecimiento de la verdad y de la libertad. Pero sobre todo, libertad como *poder de elegir* la liberación de sí mismo —elección de la existencia auténtica—: tal «elección de sí mismo en situación es el modo supremo de la libertad del *Dasein,* porque es la forma más eminente de la verdad» [22]. En este sentido se ha de entender la función propia de la fenomenología heideggeriana.

Pero habíamos dejado un problema pendiente: la pregunta por el sentido del acontecer de la verdad y de la libertad o, lo que es lo mismo, *la pregunta por el sentido del Ser (en su acontecer).* Pues bien: Heidegger responde: «El sentido del ser es la temporalidad» [23]. Se ha de tener en cuenta que «la temporalidad se hace visible como estructura transcendental del *Dasein* como tal» [24].

En efecto, en la estructura del *Dasein* como transcendencia, la existencia consiste en el acontecer (futuro) del Ser a un sí mismo que ya es (pasado), haciendo así manifiesto (presente)

19. "*L'essence de la vérité est la liberté*" (De Waelhens, *Phénoménologie et vérité.* Ed. Nauwelaerts, Louvain, Paris, 1969, p. 88). Observemos que Richardson la expresa de otro modo: «The essence of freedom is truth» (O. cit., p. 191). Si tenemos en cuenta la tesis de Heidegger según la cual el fundamento de la verdad es la libertad —«fondement du fondement», dice Otto Pöggeler (o. cit., p. 128)—, creo que es más correcta en este caso la afirmación de De Waelhens que la de Richardson.

20. Richardson, o. cit., p. 191.

21. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes.* Halle Niemeyer, 1929, p. 40.

22. Según Richardson, la meditación de Heidegger sobre el acontecer de la libertad que va de *Sein un Zeit* a la obra anterior (nota 21) y a *Kant und das Problem der Metaphysick* (1929), profundiza una perspectiva, que no es principalmente la problemática del mundo ni siquiera de la transcendencia, sino de la transcendencia hacia el mundo como libertad y como verdad (O. cit., p. 193).

23. «Der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit» (Heidegger, M., *Sein und Zeit,* p. 331).

24. Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik.* Bonn, Cohen, 1929, p. 218.

el Ser de los entes [25]. De este modo queda unificado el fenómeno de la temporalidad, a partir de la prioridad del futuro [26].

Lo que hace posible, pues, la transcendencia como proceso dinámico es el tiempo. *El proceso mismo, por ser temporal, es histórico*. Este es un dato muy importante que debemos retener: la historicidad del acontecer de la verdad nos pondrá en guardia contra el objetivismo, pero más aún contra el subjetivismo; así como la historicidad de la libertad nos remite a su facticidad. Dos problemas, —sobre todo el segundo— sobre los que volveremos repetidas veces en la interpretación de Sartre y de Merleau-Ponty. Estos, aun partiendo de Heidegger, tienen sin embargo un modo original de entender la «transcendencia».

2. Sartre: la transcendencia o el acontecer del ser del para-sí como libertad

Por de pronto, encontramos dos observaciones de herencia heideggeriana en Sartre: una la hace J. Wahl, el cual dice que Sartre habla a menudo de «transcendencia hacia el mundo, de transcendencia hacia el porvenir» [27]; la otra —indirecta, se puede decir— la hace el mismo Sartre en *L'Imaginaire,* cuando hace coincidir la «nihilización» con lo que Heidegger llama «dépassement» (superación), dice:

> «La función nihilizadora propia de la conciencia —que Heidegger llama "dépassement"— (...)» [28].

«Dépassement» es el término francés mediante el cual De Waelhens [29] y Guilead [30] traducen el término alemán *Überwindung* —Pöggeler [31]—, *transcendencia,* tal como la expone Heidegger en *Vom Wesen des Grundes*. Sin embargo, Sartre lo identifica no a lo que él mismo entiende por transcendencia, sino a la nihilización que, en *L'Etre et le Néant,* es el origen de la transcendencia:

> «Precisamente, la nihilización es el origen de la transcendencia» [32].

25. Richardson, o. cit., pp. 87, 104.
26. «... Ihr primärer Sinn ist Zukunft» (Heidegger, *Sein und Zeit,* p. 327). Richardson observa esta prioridad del futuro en Heidegger (o. cit., p. 87).
27. Wahl, J., o. cit., p. 71.
28. Sartre, *L'Imaginaire,* p. 358.
29. «Transcendance signifie dépassement (littéralment: action de surmonter)» (De Waelhens, o. cit., p. 247).
30. Guilead, R., *Etre et liberté,* p. 52.
31. «La transcendencia (Uberwindung) hacia el mundo es la libertad misma» (Heidegger, *Vom Wesen des Grundes,* p. 43). Poggeler, o. cit., p. 127.
32. EN, 128.

¿Hay equívoco en el uso de las palabras? ¿Hay error de traducción? ¿O tal vez contradicción? El problema es cuestión de matices y de captar el planteamiento radical. Si la «superación *(dépassement)* hacia el mundo, es la libertad misma» [33], según Heidegger, y si para Sartre la nihilización es también la libertad, no quiere sin embargo decir que *dépassement* y nihilización coincidan omnicompresivamente.

Como observa muy bien De Waelhens, Heidegger pone el acento sobre la *apertura* del existente al ser, mientras que Sartre acentúa el aspecto negativo: el *rechazo* nihilizador [34]. Comenzamos a ver la diferencia entre Sartre y Merleau-Ponty, quien se aproxima más a Heidegger. Por una parte, la diferencia entre Heidegger y Sartre se advierte al referirlos a Husserl, si tenemos en cuenta que la *apertura* al ser traduce la noción de «intencionalidad», mientras que la noción de *nihilización* equivale —lo hemos visto— a la de «neutralización» o «epoché». Por otra, tal diversidad responde a un planteamiento radical diferente: mientras para Heidegger el hombre es el lugar de la nada o su fuente, para Sartre, no sólo es fuente de la nada, sino que también es la misma nada y poder nihilizador. Así, De Waelhens escribe: «(Sartre) reprocha a Heidegger, en primer lugar, que no ha visto, al contrario de Hegel, que el espíritu es lo negativo o, en lenguaje fenomenológico, que el *Dasein* no podría ser fuente de la nada sin ser él mismo el que nihiliza. Es incontestable que Heidegger no ha llegado hasta aquí. He aquí que aparece en plena luz aquello por lo cual Sartre se aparta resueltamente de Heidegger» [35].

En consecuencia, el concepto de *transcendencia* —«acontecimiento originario», según Pöggeler— en Heidegger es más amplio, más fundamental que en Sartre. Para éste, la «relación originaria» entre el para-sí y el en-sí se expresa en términos de *nihilización* en el acto mismo por el cual el «para-sí se determina a *no ser* en-sí». Pero veamos ahora cómo este acto de determinación a existir origina la transcendencia.

La relación originaria entre el para-sí y el en-sí significa que nihilización no es aniquilación, que, al contrario, el en-sí permanece presente al para-sí. Pues bien, es esta *presencia* la que origina la conciencia de sí como nada o como *falta de* y la que, en el mismo acto, origina la *transcendencia hacia* aquello que le falta:

33. Cfr. nota 31.
34. De Waelhens, A., «Heidegger et Sartre», *Deucalion I* (Ed. de la revue Fontaine, 1946), p. 27.
35. Ibid., p. 34.

«Por naturaleza, el *cogito* remite a aquello que le falta y a lo por él fallido, ya que es *cogito* obsesionado por el ser, como bien lo vio Descartes; y tal es el origen de la trascendencia: la realidad humana es su propio trascender hacia aquello que le falta» [36].

Si bien se trata de un solo y único movimiento de transcendencia, intentaré su explicitación refiriéndome a tres modalidades del mismo:

1 — transcendencia hacia un «sí mismo»,
2 — transcendencia hacia el futuro,
3 — transcendencia hacia el Ser.

El término «a quo» en los tres casos es, evidentemente, el *en-sí* nihilizado. De ahí que, en Sartre, la noción de transcendencia designe más bien la dirección «ad quem» —el término que nos proponemos buscar—.

En primer lugar, la realidad humana tiende hacia un *sí mismo* que aún no es, pero que es su posible, en tanto que le falta:

«El posible es aquello *de que* está falto el para-sí *para* ser sí mismo» [37].

Ahora bien, lo que le falta es la coincidencia consigo misma; de ahí que

«la realidad humana es perpetuo transcender hacia la coincidencia consigo misma que no se da jamás» [38].

Nos encontramos ante la *conciencia desgraciada* que Hegel describe en la *Fenomenología.* Ya hemos visto que surge como conciencia de la *escisión* que se produce entre la negación de la contingencia y la aspiración a lo absoluto. Ahora bien, lo que en Hegel es sólo un momento del *Geist,* en Sartre como en Kierkegaard, es «nuestra condición humana ontológica permanente» [39].

En consecuencia, «jamás» se dará la coincidencia de la conciencia consigo misma, es decir, la plenitud del en-sí-para-sí. Pero la conciencia del fracaso inherente a tal concepción [40], no invalida la descripción de la realidad humana como *tensión* hacia lo absoluto. Tal tensión o «perpetuo transcender» es la existencia mis-

36. EN, 131.
37. EN, 147.
38. EN, 132.
39. Bernstein, R., *Praxis and action,* p. 148.
40. EN, 717.

ma; pero existencia angustiada [41] por la conciencia misma de la escisión y del fracaso de su aspiración. Veremos en el cap. IV por qué la aspiración a la plenitud es ontológicamente imposible. Ahora hemos de explicitar las implicaciones de la tensión misma —perpetuo transcender o proceso dinámico, como hemos visto en Heidegger—, desde la perspectiva de la *temporalidad* y de la *transcendencia* hacia el ser.

En segundo lugar, la *transcendencia hacia el futuro* está explícitamente indicada por Sartre: no sólo la advertimos en términos como «falta», «para», «ser allá», etc., sino que nos dice expresamente que, para la realidad humana,

> «el sentido de su transcendencia es su temporalidad» [42].

Aquí, la observación de J. Wahl —en Sartre como en Heidegger hay transcendencia hacia el porvenir [43]— es más exacta que la de De Waelhens. Este, si bien tiene razón cuando dice que, en Heidegger, «el acto de transcendencia no es sino la temporalización» [44], no me parece del todo exacto cuando afirma, diferenciando dos interpretaciones de la temporalidad, que «Sartre reivindica en favor del *presente* el primado que Heidegger reclamaba en favor del *futuro*» [45].

En efecto: para Sartre ninguna de las tres dimensiones temporales tiene prioridad ontológica sobre las demás. Y, si bien es cierto que Sartre escribe (según esto De Waelhens está bien fundado):

> «Conviene poner el acento sobre el ék-stasis presente, y no como Heidegger en el ék-stasis futuro» [46].

También resulta evidente lo que en otra parte afirma:

> «La naturaleza misma del para-sí consiste en deber ser *"un creux toujours futur"*» [47].

41. NATASON vincula la angustia, en Sartre, a la conciencia de la responsabilidad en la elección; responsabilidad y angustia que la conciencia intenta huir por la actitud de «mala fe» (*A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*. M. Nijhoff, The Hague, 1973 (1.ª ed. 1951), p. 82.
42. EN, 149.
43. WAHL, J., *Les philosophies de l'existence*, p. 71.
44. DE WAELHENS, A., *La philosophie de Martin Heidegger*, p. 250.
45. DE WAELHENS, A., art. cit., p. 20.
46. EN, 188.
47. Juan Valmar traduce el hemistiquio de Valéry —lo indica como nota del traductor— como «hueco siempre futuro» (EN, 172; tr. esp. p. 184).

¿Se contradice Sartre? No me parece tal; más bien habrá que decir que se explicita a sí mismo. Por una parte, el presente *no es,* se presentifica en forma de huída [48]. Por otra, el futuro tampoco es: *se posibilita,* es *mi posibilidad.* En realidad, no soy más presente que futuro, porque *soy temporalidad.* Pero el sentido del para-sí es el futuro [49]. Al contrario, para Merleau-Ponty, será el *presente,* que calificará de «preobjetivo», la fuente originaria de todo sentido.

Según esto, De Waelhens no habría captado bien el pensamiento de Sartre, como lo ha captado Bernstein al observar que «la estructura auténtica del para-sí consiste en estar orientado al futuro» [50]. Tal se desprende también de la definición misma del para-sí como «el ser que no es lo que es y es lo que no es» [51], cuya traducción sería esta otra: «el ser que *nihiliza* el en-sí (lo que es) y se *transciende* hacia el en-sí que aún no es». Tenemos juntas las dos caras de la moneda: nihilización y transcendencia; pero Sartre no habla de yuxtaposición, sino de «vinculación original» [52] de la segunda respecto de la primera. Pues bien, en la explicitación del origen encontramos el sentido mismo del perpetuo transcender.

En efecto: en el surgir mismo del para-sí como *no siendo* (nihilizando) en sí, se descubre a sí mismo como falta de... y, a la vez, como *búsqueda* de lo que le falta. Esta búsqueda o deseo de, tensión hacia... la plenitud es el sentido de la transcendencia hacia el futuro o, mejor, la estructura ontológica del para-sí que consiste en estar orientado hacia su posibilidad (futura): ser.

Accedemos así a una tercera perspectiva de la transcendencia: *la transcendencia hacia el ser.* Como Sartre mismo hace notar, el en-sí que nihiliza es distinto del en-sí al que tiende. A este en-sí-para-sí, que fuera fundamento del para-sí como presencia, designa con el término *Ser* (con mayúsculas) [53].

Ahora bien, según hemos apuntado, el fundamento o coincidencia del para-sí consigo mismo es ontológicamente imposible. ¿Quiere ello decir que en Sartre la transcendencia no es, como en Heidegger, el acontecimiento del Ser? La respuesta exige varias precisiones.

En primer lugar, si partimos de una identificación «a priori» del concepto de «ser» en Heidegger y en Sartre, la respuesta es negativa: en Sartre el acontecer del Ser es ontológicamente imposible.

48. EN, 168.
49. EN, 172, 546-547.
50. BERNSTEIN, R., o. cit., p. 139.
51. EN, 715.
52. EN, 128.
53. EN, 711.

En segundo lugar, hemos de observar que no hay tal identificación, que el ser del *Dasein* no es lo mismo que el ser del *pour-soi* [54]; pero, sin embargo, en ambos casos la transcendencia es el proceso dinámico o acontecimiento del ser: del *Dasein* y del *être-pour-soi,* respectivamente. Observemos que el ser del para-sí no es el Ser (en-sí-para-sí), y que este Ser —al que tiende la ontología sartriana—, sería, a lo más, el *Dasein* que Heidegger toma ya como punto de partida. Digo «a lo más» significando una voluntad de identificación al extremo; ya que, si bien el *pour-soi* habría fundado su facticidad [55], el *Dasein* nunca conseguirá la dimensión de conciencia del *être-pour-soi.*

Aquí radica precisamente la diferencia fundamental de dos interpretaciones de la transcendencia. Podemos apuntar ya el síntoma de tal diferencia: el *subjetivismo.* Mientras la concepción del *Dasein* como *In-der-Welt-sein* salva el escollo del subjetivismo, según Richardson [56], Sartre no consigue salir de la *pura inmanencia* del *cogito* de donde ha partido [57]. Más aún: en Sartre la total transcendencia no es sino la pura inmanencia de la subjetividad [58].

La diferencia con Heidegger —y la peculiaridad de Sartre— la advertimos también al analizar en éste la transcendencia como acontecer de la *verdad* y de la *libertad.*

El problema del acontecer de la verdad se planteará en el cap. IV. Baste apuntar aquí que la nihilización como origen de la trascendencia va a privar al acontecer de la verdad de su dimensión de historicidad. El subjetivismo, anotado ya, radica precisamente en que todo surge «con el acontecimiento del para-sí» [59], es decir, con la nihilización del en-sí (lo dado, el pasado).

La peculiaridad de Sartre es su concepción de la transcencia como *acontecer de la libertad*: lo que acontece en el proceso de trascendencia es el ser de la conciencia como libertad. Si «la libertad se identifica con el ser del para-sí»[60], en la transcendencia éste se muestra originariamente como «proyecto», que se define por su fin, añade Sartre [61]. La conciencia desgraciada o conciencia de falta es, pues, *proyecto de ser* (lo que le falta). Entendemos

54. EN, 631.
55. El problema de la facticidad, en relación con el problema del fundamento, lo trataré en el cap. IV.
56. RICHARDSON, o. cit., p. 101.
57. Cfr. p. 72, nota 74.
58. EN, 134.
59. EN, 124.
60. EN, 529.
61. EN, 530.

ahora la noción de «proyecto fundamental» [62], que constituye la estructura ontológica de la existencia como conciencia o como libertad; el sentido futuro está implicado en el fin del proyecto: Ser.

Ahora bien, aunque el proyecto fundamental no se verá cumplido como realización final, no deja de ser realidad el proyecto como tal. Realidad que se descubre a la conciencia en los proyectos particulares como *elección* angustiosa o como contingencia de la elección [63].

Hemos escrito que «la elección de la existencia auténtica es el modo supremo de la libertad del *Dasein*», es decir, la elección de sí mismo como *Sein-zum-tode*. Para Sartre, en cambio, el único modo de libertad —libertad absoluta— se expresa en cada elección [64]. Más aún: mientras el ser del *Dasein* no es ante todo libertad, sino *In-der-Welt-sein,* el ser que acontece en la transcendencia del *pour-soi* es sólo y plenamente libertad.

La peculiaridad de Sartre en la concepción de la transcendencia, se advierte también con relación al «Ego transcendental» o conciencia constituyente de Husserl, con relación al «yo pienso» kantiano o principio transcendental de conocimiento, o —como veremos en el cap. IV— con relación al *cogito* cartesiano.

Antes de estudiar, también en relación con ésta, la interpretación de Merleau-Ponty, retengamos que la transcendencia hacia un *sí mismo* (coincidencia nunca lograda aunque siempre buscacada), o la transcendencia hacia el *futuro* (hacia mi posibilidad imposible), es el mismo proceso de transcendencia en el que *acontece el ser del para-sí como libertad.*

62. SARTRE parte de la concepción de la persona como *totalidad* —totalidad destotalizada, dirá, por la imposibilidad de la fundamentación (EN, 718)—. Por lo tanto, cada inclinación o tendencia expresa la persona entera. Se puede descubrir, pues, en cada conducta una significación que la transciende. Esta significación indicada en cada conducta es «proyecto fundamental» (EN, 650-651). Para descubrir dicho proyecto original Sartre propone el método del *psicoanálisis existencial* (EN, 643 ss) que él mismo ha probado en sus estudios sobre *Baudelaire* (Gallimard, 1947), *Saint Genet* (1952) y últimamente en *Flaubert* (1971, 1972). Intenta captar la persona como totalidad en su vida y en su obra. La teoría del «proyecto fundamental» sustituye a la del inconsciente freudiano o la del psicoanálisis basado en la naturaleza humana (Cfr. HYPPOLITE, J., «La psychanalyse existentielle chez Jean-Paul Sartre», *Figures de la pensée philosophique,* t. II, PUF (1971), pp. 780-806).

63. NATANSON, M., *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology,* p. 82.

64. «Chacun de mes actes, fût-ce le plus petit, est entièrement libre» (EN, 530).

3. Merleau-Ponty: la transcendencia como acontecer del sentido

La cuestión de la transcendencia en Merleau-Ponty podemos considerarla desde tres puntos de vista:

1 — transcendencia hacia el *mundo,*
2 — transcendencia hacia la *existencia personal,*
3 — transcendencia hacia el *sentido.*

Bajo la primera perspectiva —*transcendencia hacia el mundo*— el problema se plantea en términos de «intencionalidad», tal como surge en la experiencia originaria de la percepción. En la percepción hay relación *intencional* entre sujeto-percipiente y la cosa-percibida; aquél, del lado de la «noesis», es el cuerpo-propio; ésta, del lado del «noema», el mundo-percibido [65]. Para Merleau-Ponty, el mundo no es el en-sí pleno y macizo de Sartre; al contrario,

> «el mundo es *campo* y, como tal, siempre abierto» [66].

Ahora bien, si el mundo es «campo abierto», lo es principalmente para el ser que polariza ese campo; o, mejor, la *apertura* es la relación misma de ser-en-el-mundo [67]. La apertura es, pues, una interpretación próxima a la de Heidegger, pero totalmente opuesta a la nihilización sartriana; tampoco es exacta a la noción de Heidegger, ya que este «paso del yo al mundo y a los demás» [68], en Merleau-Ponty, tiene lugar *por medio del cuerpo* [69]:

> «La conciencia es el ser en la cosa por intermedio del cuerpo» [70].

Así, al nivel de la percepción, al nivel de esta primera acepción de «transcendencia», que Madison llama «horizontal», yo no soy un puro *cogito,* sino un «cuerpo-cognoscente» [71], de modo que la conciencia no es tanto un «yo pienso» cuanto un «yo puedo» [72]. ¿Dónde radica este poder de la conciencia? La respuesta de Merleau-Ponty no deja lugar a dudas, tal como G. Derossi la ha captado: «Lo que Merleau-Ponty se propone c sustancialmente una reforma, no una eliminación del transcen-

65. Madison, G. B., *La phénoménologie de Merleau-Ponty,* p. 50.
66. V. I., 239.
67. V. I., 57.
68. V. I., 212.
69. PP, 163. Derossi recoge esta idea fundamental del cuerpo como «vehículo del ser en el mundo» (*Maurice Merleau-Ponty,* p. 21).
70. PP, 160.
71. PP, 136.
72. PP, 160. Cfr. la interpretación de la conciencia en Husserl dada por Ricoeur como «je peux», ya citada, p. 96.

dental: a la intuición pura y a la categoría kantiana Merleau-Ponty va a sustituir un «campo transcendental» constituido por la estructuración dinámica de la corporeidad» [73]. Ahora bien, ¿en qué consiste el «campo transcendental» para Merleau-Ponty? Si el problema se planteara en términos de conocimiento, podríamos decir que Merleau-Ponty se ha limitado a sustituir un «a priori» por otro —el «yo pienso» por el «cuerpo-percipiente»—; pero, para Merleau-Ponty, el problema se plantea ante todo en términos de *existencia,* sin olvidar, claro está, su dimensión cognoscitiva:

> «La cuestión es saber cómo puedo estar abierto a fenómenos que me superan y que, sin embargo, no existen sino en la medida en que los recupero y los vivo» [74].

Tales fenómenos —el cuerpo, el mundo, el pasado, el otro, el nacimiento, la muerte— no existen *porque* los pienso, como ocurre en la filosofía reflexiva [75]; *existen antes* de mi pensamiento y los vivo (los existo) *antes* de pensarlos. Tienen una «inmanencia de principio» y una «transcendencia de hecho» [76].

De ahí el riesgo de toda negación —nihilización, neutralización, *épochè*— del mundo: trae como consecuencia inmediata el que se nos escape lo transcendental [77]; «el mundo está ya ahí, en su transcendencia objetiva» [78], es anterior a todo análisis y a todo acto constituyente, anterior también a todo para-sí. Pero no está totalmente exterior, fuera de alcance; ya que originariamente es el *Lebens-welt,* el mundo percibido y vivido:

> «Arrojado en este campo transcendental que se ha abierto desde mi primera percepción (...), me siento entregado a un flujo de vida inagotable del que no puedo pensar ni el principio ni el fin» [79].

El «flujo de vida» se me hace *presente* en mi cuerpo de tal modo que sólo lo pienso cuando *ya* estoy vivo (siendo existente); pero el «ya» nacido y el «aun no» muerto no puedo pensarlos sino como lo contingente que precede y supera mi vida, susceptible de originar la angustia de ser superado. Ahora bien, mi primera percepción surge con el hecho de ser-en-el-mundo por medio de un *cuerpo*: cuerpo percipiente correlativo del mundo-percibido. Así, el cuerpo no sólo es apertura al pasado —mundo natural, mundo cultural, huella de los otros—, sino que es

73. Derossi, G., o. cit., p. 30.
74. PP, 417.
75. PP, VIII.
76. PP, 418.
77. V. I., 225.
78. V. I., 226.
79. PP, 418.

mi posibilidad de tener un pasado [80]. Tal afirmación es uno de los principios básicos de Merleau-Ponty en la crítica de la libertad sartriana.

Podríamos describir ahora todas las dimensiones de la existencia —espacialidad, temporalidad, motricidad, sexualidad, corporeidad, expresividad, socialidad, etc.—, en tanto que existencia en el mundo y en tanto que el cuerpo simboliza y realiza la existencia «porque es su actualidad» [81]. Pero lo que nos proponemos es descubrir el *acto de transcendencia* por el cual el sujeto se abre al mundo y se rebasa a sí mismo. Tal acto, *intencional,* es la percepción, o mejor, el cuerpo-percipiente, «intencionalidad operante» [82], actualidad de la existencia. Lejos de concebir el cuerpo como una cosa entre las cosas o como un objeto de pensamiento, Merleau-Ponty le atribuye un papel dinámico primordial:

> «El cuerpo propio está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene constantemente con vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente» [83].

Estamos ahora en condiciones de abordar la segunda acepción: *la transcendencia hacia la existencia personal.* Si el cuerpo es «espectáculo visible», es porque es expresión —remite a, transciende hacia— de lo invisible [84]. «La intencionalidad del sujeto corporal y del mundo percibido —escribe Madison— (esta transcendencia horizontal) no es, pues, sino la expresión de una transcendencia que el cuerpo propio realiza con relación a sí mismo: es la expresión de una transcendencia *vertical*» [85]. Pero no ha de entenderse como tal la «transcendencia de Aquél que yo invoco» como lo quiere G. Marcel [86], sino la superación de la existencia meramente biológica del cuerpo. Merleau-Ponty distingue claramente, en oposición a Sartre [87], dos niveles de existencia: un primer nivel *pre-personal* —el campo de la sensorialidad y de la percepción— y un segundo nivel, *personal* —el de la existencia consciente y libre— [88]. Y, si bien la fenomenología

80. PP, 277.
81. PP, 191.
82. PP, 490. Cfr. G. Marcel, *Essai de philosophie concrète*, p. 216.
83. PP, 235. Refiriéndose a este «espectáculo visible», le llamará más bien «carne», «sensorialidad» en *Le visible et l'invisible,* pp. 302, 304, 313.
84. V. I., 282, 314.
85. Madison, o. cit., p. 65.
86. Marcel, G., o. cit., p. 217.
87. EN, 661.
88. PP, 381.

de Merleau-Ponty es, en primer lugar, descripción de la existencia anónima o pre-personal, el sentido de tal descripción es siempre la transcendencia hacia el plano de existencia personal. A este respecto, reconoce Kwant que Merleau-Ponty caracteriza la vida humana como «movimiento de transcendencia», que dicho movimiento se dirige hacia «los niveles más altos de la existencia humana», pero que, no obstante, no analiza el carácter intrínseco de tales niveles de existencia [89]. Con todo —Kwant así lo reconoce— la expresión más evidente del nivel de existencia personal es el dinamismo mediante el cual el hombre se transciende a sí mismo.

La tercera acepción de «transcendencia» en Merleau —*la transcendencia hacia el sentido*— ha pasado inadvertida a Derossi, excede el esquema horizontal-vertical de Madison o, mejor, se sitúa en el centro de coordenadas. En efecto: si el ser-en-el-mundo tal como lo concibe Merleau-Ponty es ante todo «encrucijada», hemos de añadir la tercera dimensión a esta imagen espacial, y expresar la transcendencia no en términos de cuerpo-percipiente-mundo-percibido o de lo prepersonal-personal, sino más bien en términos de *lo visible y lo invisible*. El título y el espíritu de la obra póstuma de Merleau-Ponty no han de interpretarse, de ningún modo, como una rectificación, ni mucho menos como una anulación de todo lo anterior, sino más bien como una profundización [90] de las tesis defendidas en *Phénoménologie de la perception*.

Así, pues, la dualidad sujeto corporal-mundo es sustituída por la noción de «carne»; a los niveles prepersonal-personal remplaza la noción de «ser vertical»; y, en general, rechaza toda dualidad como punto de partida, y adopta el «hay» algo más bien que nada. Las nuevas nociones no sustituyen a las anteriores según una relación de sinonimia, expresan el paso, en profundidad [90], de la fenomenología a la ontología y, en consecuencia, poseen mayor comprensión. Veamos.

En primer lugar, ¿cuál es el punto de partida de Merleau-Ponty? «Yo arranco donde acaba Sartre», dice en una nota de trabajo de febrero de 1960 [91]. Ahora bien, sabido es que Sartre

89. KWANT, R. C., *From Phenomenology to Metaphysics*, pp. 194-195.

90. MERLEAU-PONTY, en nota Febrero 1959, cita distintos problemas de la *Phénoménologie de la perception* —la cosa, el mundo, el ser, lo negativo, el Cogito, los otros, el lenguaje— sintiendo la «necesidad de llevarlos a una explicitación ontológica» (V. I., 237). Sobre esta problemática, cfr. TILLIETTE, X., *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*. Ed. Seghers, 1970, pp. 87-89. En su planteamiento se apoya en De Waelhens, Ricoeur, Dufrenne, Derossi, etc.

91. V. I., 290.

parte del ser y la nada e intenta «construir» su unión [92]; a juicio de Merleau-Ponty, sólo consigue una estructura fallida integrada por dos nociones abstractas; por eso adopta otro punto de partida:

> «Nuestro punto de arranque no será: *el ser es y el no ser no es* (...), sino: hay ser, hay mundo, hay *algo,* hay cohesión, hay sentido» [93].

Etre et sens era, según X. Tilliete, uno de los títulos que debería llevar la obra póstuma *Le visible et l'invisible* [94]. Si en esta obra nos dice que, en el encuentro entre «nosotros» y «lo que es», lo fundamental es el encuentro, el hay *algo,* y que las palabras entre comillas deben tomarse como «simples indicios de un *sentido que hay que precisar*» [95], es porque ya en 1945 Merleau-Ponty se dio cuenta de que «estamos condenados al sentido», ya que «todo tiene un sentido», por el hecho de que «estamos en el mundo» [96]. Y la pregunta misma por el sentido del ser, para Heidegger como para Merleau-Ponty, es el hecho de ser-en-el-mundo.

En segundo lugar, Merleau-Ponty difiere radicalmente de Sartre en el planteamiento del problema: al ser-para-sí proyectado hacia el *futuro* o planteamiento horizontal del Sartre, Merleau-Ponty opone el «ser vertical» o el hecho de la *presencia* en el mundo por medio del cuerpo. Pero ¿qué significa el «ser vertical»? El término «vertical» —del que Madison se hace eco— está tomado, según Tilliette, o bien de la geometría gestaltista de K. Lewin, o bien de la preferencia de Bachelard por las imá- de significaciones latentes ocultas bajo el sentido corriente» [97]. Ello supone la actitud de buscar la raíz, el *origen* [98], el sentido originario de las cosas, del «algo» y del «alguien» para el cual hay algo. Tal es la actitud de Merleau-Ponty, al preguntarse nuevamente por el sentido de la existencia personal arraigada

92. SARTRE, al final de la Introducción a *L'Etre et le Néant,* dice que ha escrito esta obra para responder, entre otras, a la siguiente pregunta: ¿Cuál es el sentido del ser que comprende en sí dos regiones de ser radicalmente escindidas? (EN, 34). Pues bien, al final de su obra (EN, 711ss) se sigue preguntando si hay un *nexo* entre ambas o se trata de un *dualismo* insuperable, dejando a la metafísica la última decisión al respecto (EN, 719).

93. V. I., 121.

94. TILLIETTE, X., o. cit., p. 87.

95. V. I.. 211. El subrayado es mío.

96. PP, XIV.

97. MANSUY, M., *Gaston Bachelard et les éléments,* 1967, p. 105.

98. *L'Origine de la vérité* era el título que Merleau-Ponty había anunciado para lo que es hoy *Le visible et l'invisible* (p. 219). Cfr. TILLIETTE, X., o. cit., p. 87.

en una primera capa de existencia anónima o prepersonal, en disputa con Sartre:

> «Lo que yo llamo lo *vertical* es lo que Sartre llama existencia, pero en Sartre se convierte inmediatamente en fulguración de la nada que hace brotar el mundo, la operación del para sí (...) Lo que hay que despertar es todo ese campo de lo "vertical". La existencia de Sartre no es "vertical", no está "de pie"» [99].

La operación del para-sí es *únicamente* operación de dar sentido: «hace brotar el mundo» [100] y todo lo que es el mundo; la consecuencia es el ser objetivo, que anula la existencia vivida. Para Merleau-Ponty, en cambio, el sentido no surge sólo de la actividad centrífuga, sino también de la actividad centrípeta [101]; según ésta última, «el sentido es como un asedio» [100], y estoy «condenado» a él de acuerdo al significado positivo que tenga esta palabra. Sartre nunca podría escribir de este modo:

> «Las palabras de los demás me hacen hablar y pensar» [103].

Reconoce Merleau-Ponty, en la misma nota, que «hay que pensar para hablar»; pero pensar «en el sentido de estar en el mundo o en el ser vertical». En este caso, la existencia está de pie, porque sale del plano del ser objetivo. En este caso también, el sentido nos es transcendente y, al mismo tiempo, la existencia es movimiento por el que se transciende hacia el sentido del ser. En consecuencia:

- Podemos hacer una «historia del sentido» [104] —descubrir el «sentido sedimentado» [105] de todas nuestras experiencias voluntarias e involuntarias—, y podemos también preguntarnos por el *sentido de la historia.*
- Podemos preguntarnos por el «sentido del lenguaje» [106], y hacer una ciencia —la lingüística, o la ciencia estructural— objetiva; pero, ¿no olvidaríamos con ello el mundo vivido o *Lebenswelt* que ha de reconquistar la pregunta misma por el *sentido de la ciencia*? [107].
- Podemos hacernos, finalmente, la pregunta que inquieta a Merleau-Ponty en toda su obra: la pregunta por el sentido o el origen de la verdad [108]; nos contestará:

99. V. I., 325.
100. EN, 186.
101. PP, 490.
102. V. I., 290.
103. V. I., 277. Nota Diciembre 1959.
104. V. I., 230-232. Nota Febrero 1959.
105. V. I., 234.
106. V. I., 230.
107. V. I., 236. Nota Febrero 1959.
108. Cfr. nota 98.

«La verdad misma no tiene ningún sentido fuera de la relación de transcendencia» [109].

Ninguna de estas preguntas tiene razón de ser en la filosofía sartriana; en ella sólo cabe la pregunta por «el origen del para-sí» [110], o por el Ser que proyecta ser [111], preguntas que nos remiten al problema del fundamento (cap. IV). Y es que Sartre apenas pregunta, no interroga a la naturaleza; afirma dogmáticamente. Merleau-Ponty, al contrario, sabe que la naturaleza «est au premier jour», como decía Lucien Herr comentando a Hegel, y no necesita buscar sus condiciones de posibilidad, le basta ponerse en su presencia y admirarse [112].

Pues bien, en el fenómeno de la *presencia* descubrimos el «ser vertical» en su raíz misma —no la existencia objetiva, sino la existencia vivida—, descubrimos el «ser bruto o salvaje» [113], el aspecto masivo del Ser originario [114], a nivel pre-objetivo. A este nivel descubre Merleau-Ponty *el sentido de los problemas de transcendencia* (su verdad):

«La solución de todos los problemas de transcendencia se encuenrta *en el espesor del presente preobjetivo,* donde encontramos nuestra corporeidad, nuestra socialidad, la preexistencia del mundo...» [115].

Ahora bien, ¿qué quiere decir Merleau-Ponty con «espesor» del presente preobjetivo»? Se trata del fenómeno de la *presencia* anterior a toda explicitación objetiva, la presencia del yo al mundo y a los demás, que en su obra póstuma denomina «quiasma» [116], «entrelazo» [117], «intercambio» [118]. El lugar privilegiado de esta presencia es el *cuerpo propio*, que en la misma obra suele llamar «carne». Pero este nuevo concepto no traduce sinónimamente al anterior [119], sino que tiene un significado más profundo. Según Madison, la «carne», en Merleau-Ponty, es un «elemento» como el agua, la tierra o el fuego entre los griegos [120]. Merleau-

109. V. I., 239.
110. EN, 713.
111. EN, 708.
112. Lefort, C., «L'idée d'«être brut» et d'«esprit sauvage», *T. M.*, 184-185 spécial (1961) 273. Sartre, *Situations IV*, p. 283. Merleau-Ponty, V. I., 230.
113. V. I., 223.
114. V. I., 297.
115. PP, 495. El subrayado es mío.
116. V. I., 268, 315, 317, 318, 319, 321.
117. V. I., 328. Nota última Marzo 1961. El cap. IV de esta obra se titula «L'entrelacs - le chiasme» (pp. 172-204).
118. V. I., 268. «Intercambio» es un concepto de primera época que encontramos ya en SNS, 125; PP, 513.
119. Madison, o. cit., p. 183.
120. Madison, o. cit., p. 191.

Ponty se propone expresar con este término el hecho de que el hombre es «espíritu encarnado» [121], saliendo al paso de todo planteamiento dual.

En consecuencia, no sólo es un error partir del para-sí y del en-sí, o del para-sí, para-otro [122], sino que también lo es el propio planteamiento inicial de Merleau-Ponty en términos de la relación entre conciencia y naturaleza [123]. Su punto de arranque ahora es: hay ser, hay sentido.

Por una parte, «el sentido es invisible» [124]; por otra, el sentido «sólo aparece en lo visible» [125]. ¿Paradoja, contradicción, ambigüedad? Ninguno de estos términos puede designar otra cosa que eludir el problema fundamental: el *Lebenswelt* o mundo vivido, radicalmente distinto del mundo objetivo, como fuente originaria de todo sentido. Lo *visible,* para Merleau-Poty, no pertenece a lo objetivo, al en-sí, sino a lo «transcendente» [126], es decir, al *Lebenswelt* preobjetivo.

Como observa muy bien Tilliette, lo transcendente es «lo invisible de lo visible» [127]. De otro modo, lo visible, el mundo sensible o la sensorialidad es, para Merleau-Ponty, el «espejo de la transcendencia» [128].

De ahí que la solución de los problemas de transcendencia no la busca, como Sartre, en una conciencia «constituyente» —tradición de una filosofía reflexiva—, sino en el *mundo sensible* —«carne del mundo», «carne del cuerpo» [129]—, ya que «la carne *es fenómeno de espejo*» [130] y «la cosa sensible *es llevada por una transcendencia*» [131]:

- La *corporeidad,* antes que un objeto o idea, designa el hecho de la *presencia* del yo en el mundo, y viceversa.
- La *socialidad* expresa el hecho de que la intersubjetividad es, en primer lugar, intercorporeidad; el hecho de que la coexistencia es antes vivida que asumida.

121. Cfr. la relación con el artículo de G. Marcel, «L'être incarné repère central de la réflexion métaphysique» (1939), publicado luego en *Essai de philosophie concrète,* Gallimard, 1967, pp. 21-61.
122. V. I., 306, 317.
123. *La structure du comportement* (Intr., p. 1) parte de este planteamiento, como PP. Pero en nota Julio 1959 reconoce Merleau-Ponty: «Los problemas planteados en Ph. P. son insolubles porque mi punto de partida es la distinción "conciencia" - "objeto"» (V. I., 253).
124. V. I., 269.
125. V. I., 269.
126. V. I., 254.
127. TILLIETTE, X., *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme,* p. 137.
128. V. I., 272, 309.
129. TILLIETTE, X., o. cit., 139.
130. V. I., 309.
131. V. I., 314. El subrayado es mío.

Pero si bien ha leído con interés a Hume, Merleau-Ponty no es empirista. En su última etapa estudia especialmente el concepto de *Naturaleza* [132], pero buscando en ella el «sentido de ser que hay que descubrir» [133]: lo invisible de lo visible. Sartre confiesa que entendía por «Naturaleza» algo así como el «materialismo dialéctico», y que no comprendió el intento de Merleau-Ponty —que se trata del *mundo sensible,* en donde además de cosas y bestias encontramos nuestro propio cuerpo y los demás— hasta que leyó su último artículo, *L'Oeil et l'Esprit* [134].

El ojo, que ve y es visto, es la presencia del espíritu; es a la vez visible (para los otros) e invisible (para mí); es cuerpo, es carne del cuerpo y carne del mundo visible. Como invisible, para mí, expresa el hecho de mi pertenencia a un mundo corpóreo e intercorpóreo; como visible, es espejo de lo invisible, expresa el hecho del espíritu encarnado a nivel de existencia personal y de coexistencia social.

Se puede pensar en el terceto de Antonio Machado:

> Mis ojos en el espejo
> Son ojos ciegos que miran
> Los ojos con que los veo.

Se puede pensar también que «el enigma del vidente visible —mi cuerpo, la carne— es el prototipo del Ser» [135], del ser mudo del que viene a manifestar su propio sentido [136].

Pero lo que interesa pensar ahora es adónde nos ha conducido nuestra propia investigación.

Resumiendo, hemos partido de la hipótesis de que la existencia humana es transcendencia como proceso dinámico o tensión hacia el ser. Hemos descubierto en Heidegger la transcendencia como *ser-en-el-mundo,* es decir, como *Dasein* que transciende el existente bruto al proyectar un mundo y proyectarse a sí mismo como ser en el mundo. En Sartre, la transcendencia hacia el Ser es, ante todo, el *acontecer del ser de la conciencia como libertad*: existencia-proyecto de mi posibilidad futura. Para Merleau-Ponty, al contrario, el sentido de la transcendencia se me descubre en el

132. Tal estudio sobre «El concepto de Naturaleza» lo lleva a cabo Merleau-Ponty en los cursos dados en el Collège de France, 1956-1957 y 1957-1958. Y de nuevo sobre «Naturaleza y Logos» en 1959-1960 (RC, 91, 125 y 171). Cfr. SARTRE, «Merleau-Ponty vivant», *Situations IV,* p. 271.
133. V. I., 306.
134. SARTRE, «Merleau-Ponty vivant», *ibid.,* p. 271.
135. TILLIETTE, X., o. cit., p. 155.
136. *L'Oeil et l'Esprit,* p. 87.

campo de *presencia*: presencia sensible (visible) del *sentido* invisible de ser-en-el-mundo.

Según mi punto de vista —que sólo en parte [137] coincide con el de De Waelhens y el de Guilead—, Merleau-Ponty se opone a Heidegger y a Sartre al afirmar el *primado del presente*. Por otra parte, al margen de la perspectiva temporal, Merleau-Ponty —y Jeanson lo ha captado muy bien— está más cerca de Heidegger que de Sartre [138]. El «ser vertical» no difiere radicalmente del «*In-der-Welt-sein*», si bien no coincide exactamente (cap. V) con él. En el mismo cap. V veremos que la libertad en Merleau-Ponty no flota como la de Sartre, sino que está arraigada en la verticalidad del ser.

Ahora bien, ¿cuál es el significado último de la transcendencia? Si es cierto que la existencia misma es movimiento de transcendencia o proceso dinámico, ¿tal movimiento o proceso es en sí mismo *autónomo*? ¿Cuál es la fuente originaria de la transcendencia? En la pág. 94 escribíamos que si Sartre recupera la prioridad de la conciencia husserliana es para afirmar su actividad libre y transcendente. En el comienzo del mismo cap. I, anunciábamos la transcendencia como la cara positiva de la libertad. Ahora acabamos de ver que ésta se nos muestra como existencia-proyecto.

Se trata, pues, de saber hasta qué punto el *proyecto* es *autónomo,* sobre todo a la hora de concebir la actividad libre de la conciencia como *libertad creadora.*

137. GUILEAD sostiene que Sartre y Merleau-Ponty, al contrario de Heidegger, dan prioridad al *presente*. Sobre la opinión de De Waelhens, cfr. p. 111.

138. JEANSON, F., *Le problème moral et la pensée de Sartre,* p. 135.

Capítulo III

AUTONOMIA Y PROYECTO: LIBERTAD CREADORA

1. Autonomía dialéctico-estructural

El problema que acabamos de plantear se puede expresar, en términos heideggerianos, de este otro modo: ¿dónde toma la libertad la medida de su autodeterminación? [1]. Si nos atenemos al principio de la filosofía existencial, «la existencia precede a la esencia», responderemos inmediatamente que la existencia misma se autodetermina a existir. Sin embargo, el diferente punto de partida de Merleau-Ponty (*hay* ser, hay sentido), de Sartre (en sí, para sí o, mejor, el *cogito*), y de Heidegger (ser-en-el-mundo), hace que el problema no sea tan fácil de resolver.

Según Guilead, el axioma sobre el que debe reposar toda discusión sobre la libertad es este: *la libertad es autonomía* [2]. Veremos que mientras Merleau-Ponty, en línea con N. Hartmann, adopta la acepción *ontológica* de autonomía, interpretando la existencia humana como estructura dialéctica, Heidegger —en discusión con Kant— y luego Sartre —que afirma la autonomía absoluta—, adoptan más bien la acepción *ética.*

El planteamiento dualista de *La structure du comportement* [3], se profundiza hasta expresarse en un solo término, «verticalidad» o «ser vertical» en *Le visible et l'invisible.* No ocurre tal en Sartre, para quien la autonomía del para-sí es ya un principio. En Sartre como en Heidegger no se puede marginar una pers-

1. Guilead, R., *L'Etre et la liberté,* p. 52.
2. Guilead se refiere a Heidegger o al menos comenta su concepción de la libertad. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía.* Alianza Editorial (1979), v. Autonomía, p. 255.
3. «Notre but est de comprendre les rapports de la conscience et de la nature» (SC, 1). «Nous arriverons à ces questions en partant "du bas"» (SC, 2).

pectiva ontológica, pero el planteamiento de este último subraya sobre todo el nexo indisoluble entre *libertad* y *nomos* [4].

Entre los griegos, la libertad se entiende como «autonomía»; pero no se aplica al individuo, sino a la «polis», como la capacidad que ésta tiene de darse sus propias leyes. En tiempo de la reforma protestante el significado de autonomía se individualiza [5]. Y de Descartes a Kant, sin perder su carácter individual, se vincula estrechamente a la conciencia [6].

Sartre está, en parte, de acuerdo con Kant; pero sobre todo radicaliza el planteamiento de Descartes. Heidegger discute con Kant, porque, si bien coincide con él en la perspectiva transcendental, su punto de partida no es el «yo pienso». Merleau-Ponty, en guardia contra el apriorismo kantiano [7], estudia las relaciones entre conciencia y naturaleza; no sólo no se queda en la perspectiva subjetivista de la conciencia, como Sartre, sino que comienza dicho estudio «desde abajo» [8].

En efecto: *La structure du comportement* intenta comprender la relación anterior mediante el análisis del comportamiento como *estructura.* Estudia, a este fin, el orden físico, el orden vital y el orden humano; cada uno en sí posee los caracteres de una estructura, en el sentido en que Lersch, por ejemplo, define este concepto: «la organización jerarquizada de los distintos miembros de una totalidad» [9]. Al contrario de lo que ocurre con las *partes* de una suma, los *miembros* de la totalidad están relacionados recíprocamente según un nexo funcional dentro del todo o *estructura.* Así, pues, para Merleau-Ponty no sólo cada uno de estos tres órdenes es una estructura y, en tal sentido, autónoma, sino que, además, los tres órdenes están integrados en una estructura superior: el *comportamiento humano* [10], de tal modo que

> «el advenimiento de los órdenes superiores, en la medida en que se cumple, suprime a los órdenes inferiores como autónomos y da a las actividades que los constituyen una significación nueva» [11].

4. Guilead, R., o. cit., p. 52.
5. Marcuse, H., *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellchaft.* Frankfurt, 1969. Tr. fr. *Pour une théorie critique de la société.* Denoël. Paris, 1971, pp. 183-187.
6. Ladriere, J., Conferencia en Louvain-la-Neuve, 25-3-1974.
7. SC, 222ss.
8. Cf. nota 3.
9. Lersch, Ph., *Der Aufbau der Charactters* (1938), *Aufbau der Person* (1951). Tr. esp. *La estructura de la personalidad.* Scientia, Barcelona, 1966, p. 4.
10. Merleau-Ponty caracteriza el comportamiento humano, a diferencia del comportamiento animal, como «actividad simbólica» (SC, 113) que se distingue por la «conciencia y libertad» (SC, 133).
11. SC, 195.

Hay, como en la ontología regional de N. Hartmann, una ley propia de cada orden o estrato ontológico; pero éste no es cerrado en sí mismo; puede ser integrado en un orden superior —el orden físico, en el orden vital; y éste, en el orden humano—; en este momento el orden inferior mantiene su ley propia, pero *en función de, integrada en* el orden superior, *del que recibe* un «novum», una nueva significación. Hay una relación recíproca —integrarse en, recibir— que Merleau-Ponty llama «dialéctica». En consecuencia, los tres órdenes no representan tres sustancias, tres potencias de ser, sino «tres dialécticas» [12]. De otro modo, el existente humano no posee una autonomía absoluta, como afirmará Sartre, sino una *autonomía estructural dialéctica.*

Esto significa, en primer lugar, no una dependencia causal respecto de los órdenes inferiores —el advenimiento de un orden superior suprime como autónomo todo orden inferior—, sino una autonomía *relativa*; en segundo lugar, significa que la relación, lejos de ser causal, es *dialéctica.* De Waelhens, que ha captado muy bien el pensamiento de Merleau-Ponty, nos dice que se trata de tres formas de unidad, pero de una unidad abierta hacia una perfección siempre mayor, que la unidad superior integra dialécticamente a la inferior, porque en definitiva sólo hay «una unidad existente» [13]; y, en tercer lugar, Merleau-Ponty subraya la peculiaridad del orden humano que, no obedeciendo a determinada ley causal —mecanicismo, finalismo—posee una *significación propia,* autónoma; ahora bien, en tanto que ha integrado estructuras inferiores, el comportamiento mismo es una «*nueva* estructuración» de lo precedente y su ley propia es la *autonomía estructural* [14].

De ahí que, en la conclusión de este estudio, Merleau-Ponty nos dice que su finalidad ha sido doble: liberar lo superior de lo inferior y fundarlo en él [15].

¿Hasta qué punto coincide el planteamiento de Merleau-Ponty con el de Heidegger y Sartre? Hemos dicho que, según Jeanson, se aproxima más al primero. En efecto: como profundización de la misma temática, encontramos en *Phénoménologie de la perception*, un análisis de l'«être-au-monde» expresado en términos de «estructura circular»: a) la conciencia y el cuerpo, b) el sujeto encarnado (conciencia y cuerpo) y el mundo, c) yo (en el mundo) y los demás; son *relaciones dialécticas* concéntricas —se-

12. SC, 199.
13. De Waelhens, A., *Une philosophie de l'ambigüité,* pp. 48-49.
14. SC, 199.
15. SC, 199.

gún visión aguda de Madison—, que expresan una cierta dimensionalidad de la existencia [16].

El término «dimensión» y el de «quiasma» sustituyen y profundizan, en *Le visible et l'invisible,* a los de «orden» y «relación estructural». Así, Merleau-Ponty habla de un mundo de «dimensiones» y del «paso a la dimensión superior» [17]. Son, ante todo, dimensiones de mi ser-en-el-mundo: corporeidad, socialidad, mundaneidad donde, en el fenómeno de la *presencia,* se da el paso —intercambio, quiasma— del yo al mundo y a los demás [18].

> «No se puede dar cuenta de este doble "quiasma" con el corte del par-sí y del en-sí. Hace falta una relación con el Ser que se haga *desde dentro del Ser*; en el fondo es lo que buscaba Sartre» [19].

La expresión «desde dentro» enfrenta la posición de Merleau-Ponty con la de Heidegger y Sartre a la vez. Veamos.

En primer lugar, se enfrenta a Heidegger, quien, como Sartre, hace de hecho un «uso normativo del concepto de autonomía», según Olafson [20]. Es decir, interpreta la libertad como transcendencia que, en un solo movimiento —hacia el mundo y hacia sí mismo— crea, como dice Guilead, «la posibilidad de la obligación de un yo» [21], la posibilidad de un *Dasein* autónomo o de ser un «ipse libre»: «La ipseidad del ipse —dice Heidegger— que se encuentra en el fondo de toda espontaneidad consiste en la transcendencia misma» [22].

Ahora bien, la posición de Heidegger —buscando la fuente de la obligación más allá de la ley moral (Kant), y del reino ideal de los valores (Scheler, Hartmann)— es una crítica de la noción de «espontaneidad» y un intento de superar —sigo a Guilead— la perspectiva causal que domina la discusión de la libertad. Bajo ambos aspectos Heidegger se enfrenta a Kant, quien entiende la libertad como una especie de causalidad: la «causalidad por la libertad», que apuntan Marcuse [23] y Marx Müller [24], está según éste último al lado de la causalidad natural; es la «causalidad por medio de una efectiva fuerza primaria que se denomina «es-

16. MADISON, G. B., *La phénoménologie de Merleau-Ponty,* p. 43.
17. V. I., 277. PP, 469.
18. V. I., 268.
19. V. I., 268.
20. OLAFSON, F. A., «Authenticity and obligation», *Sartre. A Collection of Critical Essays.* Anchor Books, New York, 1971, p. 126, n. 7.
21. GUILEAD, R., o. cit., p. 53.
22. HEIDEGGER, *Von Wesen des Grundes,* p. 44.
23. MARCUSE, N., o. cit., p. 68.
24. MÜLLER, M., «Los conceptos de existencia y libertad en la ontología del existencialismo alemán», *Arbor,* 167 (Nov. 1959) 18 (Tr. de A. Millán Puelles).

pontaneidad», originalidad. De este modo la libertad es pensada en el esquema ontológico de la causa y el efecto, y permanece, por lo tanto, en el seno de una previa estructura entitativa.

La crítica de Heidegger a Kant en la pluma de Max Müller, según la última frase de éste, alcanzaría también a Merleau-Ponty, sobre todo si hacemos coincidir la noción de «espontaneidad» —movimiento desde dentro— con la noción de «intencionalidad operante» que es el cuerpo propio. Dejemos este problema en su planteamiento por ahora, y veamos si la posición de Heidegger es sostenible.

«Heidegger nos dice unívocamente —escribe Guilead— que la libertad-transcendencia es más bien algo que nos domina que algo que nosotros dominamos» [25]. Tal sería la libertad como «abismo» —noción predilecta de la mística— o la inconcebible libertad que «llama significativamente al hombre y, en esta invocación, le libera» [26]. Sin duda alguna, esta acepción de la libertad-transcendencia —que no es la única en Heidegger— incurre en la misma objeción que Marcuse hace a la libertad transcendental kantiana: «La libertad transcendental comporta por naturaleza la no-libertad social» [27]. Marcuse apunta con ello el problema de *lo singular-universal* —planteado también en Hegel como hemos visto—: la autonomía *individual* absoluta de la persona racional (interna) comporta una auto-limitación en favor de la autoridad, en la sociedad civil (externa), al fijarse en principio *universal*.

Contra tal concepción —apriorismo formal— reaccionarán Scheler y N. Hartmann, con los que coincide el planteamiento estructural de Merleau-Ponty [28].

En segundo lugar, Merleau-Ponty se enfrenta a Sartre, decíamos, a propósito del quiasma de aquél inexplicable con el corte del para-sí y del en-sí, de éste. Frente a la autonomía relativa del primero, la autonomía absoluta del segundo.

Mientras la independencia de la «polis» no sólo sería compatible —en términos merleau-pontinianos— con un tipo de relación, por ejemplo, comercial, con las demás ciudades, sino que tal relación, sin disminuir su autonomía, sería una exigencia de su existencia geográfica; para Sartre, al contrario, autonomía significa ausencia (rechazo) de toda relación con un poder extran-

25. GUILEAD, R., o. cit., p. 55.
26. MÜLLER, M., art. cit., p. 18.
27. MARCUSE, H., o. cit., p. 70.
28. Max SCHELER, en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913), distingue en el hombre diversas estructuras: espíritu, psique, cuerpo-propio (Leib). En *El puesto del hombre en el cosmos* (1928) habla de la «estructura ontológica del hombre» (p. 61), y define el espíritu por su «independencia, libertad o autonomía existencial» (p. 55; Losada, 7.ª ed. 1968).

jero. La autonomía absoluta del individuo kantiano sería un modelo sartriano; pero Kant se doblega ante la ley universal, lo que de ningún modo puede aceptar Sartre, quien va a buscar en la duda cartesiana, radicalizándola, el modelo perfecto de su planteamiento.

En 1946 Sartre escribe una introducción a un volumen de textos escogidos de Descartes, que titula «La liberté cartésienne» [29], reproducida luego en *Situations I,* a donde referiré mis citas. Pues bien, en dicha introducción, a la vez que interpreta agudamente la libertad cartesiana, Sartre expone su propio punto de vista, tal como aparece en *L'Etre et le Néant.*

La oposición entre ambas perspectivas se puede expresar del modo siguiente: la autonomía de la conciencia en Descartes no es absoluta porque, por una parte, *su poder de negación* es restringido y, por otra, *su poder de negación no es productivo.* Veamos.

Lo primero expresa la *autonomía* del hombre frente al no-ser (lo no-verdadero, el no-bien) en el modo de la negatividad o duda metódica; pero frente al ser absoluto y perfecto (la Verdad evidente, el Bien), el hombre no puede sino prestar positivamente su adhesión [30]. Lo segundo es la consecuencia de las dos premisas anteriores: en primer lugar, la duda metódica como poder de rechazo —«prefiguración de la negatividad hegeliana», dice Sartre [31]— si bien es la mayor afirmación de la autonomía del hombre en una época autoritaria [32], no es invención creadora; y, en segundo lugar, la adhesión «libre» a la Verdad evidente o al Bien, no sólo no es creación, sino que además es pérdida de autonomía [33].

Según Sartre, Descartes persiste en llamar libre esta irresistible adhesión a la evidencia, pero es porque entiende la palabra libertad en otro sentido; llama libre a la adhesión que tiene lugar sin coerción exterior; pero no se da cuenta de que se trata de una *adhesión a un orden preestablecido,* cuya necesidad rigurosa impulsa al entendimiento —luz natural, semejante a la luz sobrenatural— a la evidencia, e inclina a la voluntad —con ayuda de la gracia— hacia el Bien. Sartre observa con agudeza:

29. *Descartes 1596-1650.* Introduction et choix par J.-P. Sartre. Edic. de Trois Collines. Paris, 1946. La introducción es reproducida, sin más cambio que una nota final respondiendo a una objeción, en *Situations I,* que citaré en este trabajo.
30. *Situations I,* p. 302.
31. *Ibid.,* p. 300.
32. *Situations I,* p. 308.
33. *Ibid.,* p. 302.

«Descartes, sabio dogmático y buen cristiano, se deja aplastar por el orden preestablecido de verdades eternas y por el sistema eterno de valores creados por Dios» [34].

Lo dado como preestablecido —verdades, valores— y Dios como autor del orden dado y fundamento del ser pensante: he ahí el *ser* ante el cual el hombre de la *époché* cartesiana no puede decir «no», o también, queda convertido en un simple *no* —pura nada—, sin cuerpo, sin saber, sin persona, si pone al *ser* entre paréntesis. Pero si nadie antes de Descartes había subrayado el nexo entre el libre arbitrio y la negatividad [35], en Descartes,

«el hombre libre está solo ante Dios absolutamente libre» [36].

El hombre sartriano, en cambio, tras varios siglos de crisis —crisis de fe, crisis de la ciencia— está sólo frente a *sí mismo*: ha afirmado la *autonomía absoluta* negando el en-sí (lo dado, lo preestablecido) y, no admitiendo otro fundamento que el surgimiento mismo del para-sí [37], reinvidica para el hombre «la libertad creadora que Descartes ha puesto en Dios» [38].

En resumen, como Descartes, Sartre fundamenta la *autonomía* en la negatividad. Ahora bien, frente a Descartes, en primer lugar, Sartre no limita la negatividad al no-ser, sino que *la extiende al ser* (de lo dado); y, en segundo lugar, concibe *la negatividad como productividad* [39], problema que hemos de resolver.

¿No es ir demasiado lejos? ¿Puede acaso el para-sí, cortado de cuajo (Merleau-Ponty) del en-sí y *reducido a la nada, producir* algo nuevo? Si Descartes se ha quedado corto desde la perspectiva sartriana —siglo XX—, ¿no es, por otra parte, el creador del lenguaje antropocéntrico frente al teocentrismo anterior? El problema tal vez no sea atribuir al hombre una libertad divina, si con ello deshumanizamos al hombre, cuanto preguntarnos por la libertad real del hombre que Descartes colocó en el centro del universo. Es posible que entonces se nos ocurra, como a Merleau-Ponty, analizar las *dimensiones existenciales* del «sum» [40] —entre otras, la del hombre como ser-pensante— antes de partir de cero hacia la comprensión del negar y crear.

Esta es nuestra tarea inmediata: comprender cómo el hombre

34. Sit. I, p. 304.
35. Sit. I, p. 301.
36. Sit. I, p. 307.
37. EN, 124.
38. Sit. I, p. 308. A este «hombre-dios», como creador de la historia, se refiere L.Althusser al denunciar en J. Lewis la concepción sartriana de la libertad (*Réponse à John Lewis,* p. 20).
39. Sit. I, p. 302.
40. V. I., 326.

autónomo es, a la vez, *proyecto creador*. Hemos de entender tal proyecto como un punto de vista o acceso hacia la comprensión de la libertad creadora.

2. Proyecto intelectual y proyecto existencial

La noción de «proyecto», nos dice Ferrater Mora, ha adquirido importancia en varias filosofías contemporáneas [41]; cita entre éstas, la de Heidegger, Ortega y Gasset y la de Sartre.

Heidegger introduce en *Sein und Zeit* el término «*Ent-Wurf*» (proyecto). Entiende por tal, no un planificar lo que se va a hacer, sino la existencia misma en tanto que es *anticipación* comprensiva de su posibilidad original. En este sentido, el *Dasein* no es una realidad proyectante, sino el *proyecto* de su posibilidad fundamental. Con la interpretación de Ferrater Mora vienen a coincidir las de W. J. Richardson, Otto Pöggeler, R. Guilead y De Waelhens [42].

Ortega —a diferencia de Heidegger, que entiende el proyecto a partir de la «pre-comprensión»— lo concibe como manifestación de la «auto-decisión». La vida es un quehacer muy concreto; por lo tanto, el proyecto no es hacer cualquier cosa, sino «lo que hay que hacer» [41].

Advertimos en este punto el racio-vitalismo de Ortega como una prioridad de la razón planificadora sobre la existencia vivida. Según esto, podría definirse el de Ortega como proyecto *intelectual,* y el de Heidegger como proyecto *existencial.*

Ahora bien, la distinción no la aplica Merleau-Ponty [43] a los dos autores citados, sino a su propia concepción del proyecto (existencial) por oposición a la de Sartre, que califica de «intelectual». Veamos.

> «El hombre es en primer lugar un proyecto, afirma Sartre, que vive subjetivamente» [44].

Según esta definición, Sartre está más cerca de Heidegger —lo que no pasa inadvertido a Ferrater Mora— que de Ortega; y Merleau-Ponty no tendría razón. Más aún: Sartre precisa que proyectar ser no significa «querer» ser, ya que toda decisión consciente —posición diferente a la de Ortega— sólo es manifestación de una elección original o «proyecto fundamental» [45].

41. Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía,* 3 (1979) 2725.
42. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought,* pp. 60-61. Poggeler, O., o. cit., p. 126. Guilead, A., o. cit., p. 55. De Waelhens, A., *La philosophie de Martin Heidegger,* p. 48.
43. PP, 509-510.
44. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme,* p. 23.
45. Ibid., p. 23. Sobre el «proyecto fundamental» (EN, 559).

¿Qué es lo que fundamenta, pues, la distinción que hace Merleau-Ponty? Una noción, *temporalidad,* a la que Sartre y Merleau-Ponty —herencia de Heidegger— vinculan estrechamente la de proyecto; y un adjetivo, «consciente», con el que Sartre califica al proyecto.

En efecto: precisando su noción de proyecto, Sartre nos dice que el hombre es «el que se arroja («jette») hacia un *porvenir*», «lo que es *consciente* de proyectarse hacia el porvenir» [46]. Ferrater Mora sintetiza esta idea diciendo que el proyecto, en Sartre, si bien es conciencia de libertad absoluta, no está nunca constituido [47].

Pues bien, Merleau-Ponty, como hemos visto, da prioridad al *presente,* y no al futuro; por otra parte, subraya de una manera particular, en el presente, su aspecto preobjetivo, es decir, no el momento en que mi existencia es presencia objetiva para la conciencia, sino su dimensión *pre-consciente,* pre-objetiva [48]. A este nivel descubre Merleau-Ponty las dimensiones existenciales del «sum» —corporeidad, mundaneidad, socialidad—, de tal modo que mi cuerpo es «tiempo natural» [49] vivido, mucho antes de ser proyecto consciente hacia mi posibilidad futura; es también «intencionalidad operante, ya en acción» [50], antes de toda posición consciente de una significación explícita; y, si el mundo es inseparable de un sujeto que es «proyecto del mundo» [51], éste nos *pre-existe* [52] como mundo natural o mundo cultural bajo la forma del «se» anónimo.

Mientras que el proyecto intelectual sólo existe en la conciencia y hace del *conocimiento* el centro de la vida, el proyecto existencial, según Merleau-Ponty, es ante todo *vivido.* Así, «lo social está ahí cuando nosotros lo conocemos o lo juzgamos» [53], de modo que la pertenencia a una clase no puede ser resultado de un decreto o de una decisión consciente; la clase es vivida como coexistencia sorda y enigmática antes de llegar a ser uno existente consciente de su clase, así como la revolución madura en la coexistencia preconsciente antes de estallar en palabras y acciones conscientes [54].

46. Ibid., p. 23.
47. Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía,* 3 (1979) 2725.
48. PP, 493.
49. PP, 398-399.
50. PP, 490.
51. PP, 491.
52. PP, 495.
53. PP, 415.
54. PP, 510.

Ahora bien, ¿cuál es el problema de fondo que preocupa a Merleau-Ponty? ¿Por qué tal distinción frente a Sartre? El problema lo habíamos planteado ya —cf. p. 131— al preguntarnos *si puede concebirse,* como pretende Sartre, *la negatividad como productividad.* El mismo problema hemos de expresarlo ahora del modo siguiente: el proyecto, que Sartre indentifica con la libertad [55], ¿es realmente libertad creadora teniendo como fondo la negatividad?

En opinión de Max Müller, la existencia en Sartre, *amenazada* por la nada, más bien se ve obligada a crear su esencia que experimenta el aire libre del proyecto creador [56]. Y P. Ricoeur calificará como «la más negativa, la más irreal, la más impotente» [57] a la libertad que previamente ha negado la naturaleza. Precisamente, Merleau-Ponty intenta resolver el problema analizando —afirmando— la naturaleza: la naturaleza de nuestro cuerpo propio, la naturaleza sensible, la naturaleza de la obra de arte, en fin, donde lo visible es expresión de lo invisible. ¿Qué es de la libertad en el proceso de creación de la obra de arte? La creación de una obra de arte ¿es solamente un proyecto intelectual, problema de conocimiento, o más bien un proyecto existencial? Merleau-Ponty, en su estudio sobre Cézanne [58], nos dice poco antes de hacerse la misma pregunta:

> «No se podría separar la libertad creadora de los comportamientos menos deliberados que se indicaban ya en los primeros gestos de Cézanne niño y en la manera cómo las cosas le hablaban» [59].

El intento de Merleau-Ponty no es anular la libertad, sino al contrario, hacerla efectiva y real. En este sentido nos advierte, como contraste, que Valéry ha descubierto en Vinci un «monstruo de la libertad pura» [60], para quien la operación del arte, como la de respirar o vivir, se reduce a conocimiento; pero este «poder intelectual», este «hombre del espíritu» [61], extraño entre los hombres, no es en definitiva sino una manera de estar en el mundo.

55. «L'homme est liberté» (EH, 37). «L'homme n'est rien d'autre que son projet» (EH, 55).
56. Müller, M., art. cit., p. 10.
57. Ricoeur, P., «Natura et liberté, *Existence et Nature,* PUF, 1962, p. 127.
58. Merleau-Ponty, M., «Le doute de Cézanne», *Fontaine,* 47 (1945) 80-100. (SNS, 15-44).
59. SNS, 35.
60. SNS, 37.
61. SNS, 38.

«La libertad surge en nosotros sin romper nuestros lazos con el mundo» [62].

El *cuerpo propio* es el lazo más fuerte con el mundo, es gesto y es visión: como gesto expresivo comunica un sentido, como visión recibe el del *mundo cultural expresivo*. Dos aspectos que estudiaremos a continuación como solución del problema planteado.

3. La emergencia de lo originario

Querer comprender la libertad creadora en Sartre y Merleau-Ponty sin tener en cuenta la emergencia de lo originario, en sus filosofías respectivas, sería tarea inútil. Al contrario, partir del origen de todo acontecer, que tiene lugar en el *encuentro* del hombre con el mundo, es centrar el problema de toda creación en los términos reales de su mismo aparecer: en los términos de la relación libertad-naturaleza. Si el aparecer del hombre en el mundo determina su dominio sobre la naturaleza, ¿en qué medida este dominio o transformación de la naturaleza puede *expresar* la libertad creadora del hombre? El análisis del *fenómeno de expresión* nos permitirá explicitar, no sólo la capacidad creativa real del hombre, sino también la *función* de la naturaleza en el proceso mismo de creación.

Desde el primer momento, la emergencia de lo originario nos descubre que, mientras para Sartre tal acontecer es una negación [63] de la naturaleza, para Merleau-Ponty es una afirmación de la misma [64]. Es decir, mientras la transcendencia activa —raíz de la libertad creadora— tiene su origen sartriano en la *nihilización del en-sí,* Merleau-Ponty descubre su origen en la *encarnación,* en el hecho de que somos por nuestro *cuerpo* en un *mundo* donde hay *otros*. Esta última posición considera el fenómeno de la expresión y el de la creación libre desde la doble perspectiva de nuestra *corporeidad* y de nuestra *socialidad,* es decir, desde las dos dimensiones existenciales más características de Merleau-Ponty, como también de Heidegger [65]. Examinemos desde esta doble perspectiva la liberta creadora.

62. SNS, 37.
63. EN, 124.
64. PP, 398. V. I., 320, 328.
65. Si bien es cierto que Heidegger no trata el tema del cuerpo, como observa De Waelhens (Nota 248, cap. II), sí habla de la socialidad: *Mit-sein,* con cuya interpretación no está de acuerdo Sartre (EN, 484ss), pero sí Merleau-Ponty en cuanto es una de las dimensiones existenciales del *In-der-Welt-sein* (PP, 495).

a) *El cuerpo propio, poder de expresión*

El mundo *real* percibido —al contrario del mundo ideal del para-sí— es un mundo expresivo: mundo «natural» y mundo humano o cultural [66]. La relación entre la expresión «natural» y la expresión de cultura la plantea Merleau-Ponty en términos de *dialéctica de la expresión* [67], preguntándose si tal dialéctica significa que un espíritu está ya presente en la naturaleza o si la naturaleza es ya inmanente a nuestro espíritu.

El dilema a que aboca el primer curso de Merleau-Ponty en el Collège de France, sobre «Le monde sensible et le monde de l'expression» (1952-1953) tiene una *solución patente*: el *cuerpo propio como poder de expresión natural* [68]. No importa que en su última época prefiera el término «carne» al término «cuerpo», o que se refiera al dilema anterior en términos como «Naturaleza y «Logos», *Lo visible y lo invisible* [69]; la valoración del mundo sensible no se inaugura en 1952, es una profundización de un tema cuyo estudio no concluye —como no concluye su obra filosófica [69*]—, pero cuyo comienzo ha sido la consigna —«ir a las cosas mismas» [70]— de *Phénoménologie de la perception.*

Precisamente, contra el idealismo que hace del cuerpo una idea, y contra el empirismo que lo convierte en objeto, Merleau-Ponty afirma el cuerpo como estructura «significativa» [71] y como «poder de expresión». Si a esta tesis juntamos la de que la conciencia es un «yo puedo» [72], podemos anticipar, como hipótesis, las dos conclusiones de una fenomenología —ontología, mejor— de la expresión:

1 — el cuerpo tiene un *papel mediador* en la manifestación de la conciencia (lo invisible);
2 — la libertad (la conciencia), no sólo *se hace real* en la acción misma de mediación, sino que tiene un *papel privilegiado.*

A tal conclusión llegaremos, con Merleau-Ponty, analizando el fenómeno de la expresión en la *pintura,* en el *lenguaje* y en la *interpretación filosófica.* En todos estos casos se trata de explicar el sentido de ser-en-el-mundo, es decir, cómo el hombre está *encarnado* en el mundo y cómo lo *transciende,* cómo es a la vez

66. V. I., 307.
67. RC, 21.
68. PP, 211.
69. V. I., 328.
70. PP, III.
71. SC, 168-169.
72. PP, 160.

heredero y creador de sentido. Según Madison [73], esto «atestigua eminentemente el *fenómeno de la expresión*».

A *la pintura,* en primer lugar, concede Merleau-Ponty un lugar privilegiado [74], porque la operación de pintar se considera como la operación propia del ser, en la que *éste se manifiesta* y *se ve*. Si en «Le Doute de Cézanne» define el arte —de pintar— no como una fabricación o una imitación, sino como una «operación de expresión» [75], en su último artículo, «L'oeil et l'esprit», lo define —citando a Hermes Trismegisto— como un «grito inarticulado» semejante a la «voz de la luz» [76]. ¿Qué hay en todo esto de común?

Cézanne quiere expresar la «naturaleza en su origen» [77] mismo; para ello no necesita articular ningún sonido, ninguna palabra, sino solamente usar el mismo lenguaje que la luz: éste descubre —y expresa en el modo de la *visibilidad*— figuras, relieves, colores, tonos, contrastes, etc. En este sentido, la pintura, para Merleau-Ponty, es el arte privilegiado, no ya de una fenomenología de la percepción, sino de una *ontología de la visión.*

Ahora bien, un principio básico, mi cuerpo en el mundo:

> «Prestando su cuerpo al mundo el pintor cambia el mundo en pintura» [78].

Un cuerpo operante y actual, «entrelazo de visión y de movimiento» [78].

Y una sola técnica: los ojos y las manos [79].

De este modo, *el mundo visible* —el cuerpo es a la vez vidente y visible [80], por lo tanto, mundo; y «el mundo es hecho del tejido mismo del cuerpo» [81]— y *el de mis proyectos motores* «son partes totales del mismo ser» [82], cuyo sentido la obra de arte se propone expresar. Pero ¿qué es lo que cambia de lo inexpresado a lo expresado?

73. MADISON, *La phénoménologie de Merleau-Ponty,* p. 87.
74. LEVI-STRAUSS, por ejemplo, critica a Merleau-Ponty el que deje de lado la música, cuando a la pintura le dedica expresamente tres estudios: «Le doute de Cézanne», «Le langage indirect et le voix de silence», «L'Oeil et l'Esprit» («De quelques rencontres», *L'Arc,* n. 46 (dedicado a Merleau-Ponty), 1971, pp. 45-46.
75. SNS, 30.
76. OE, 70.
77. SNS, 23.
78. OE, 16.
79. OE, 15.
80. OE, 18.
81. OE, 19.
82. OE, 17.

Nuestra «historicidad primordial» [83] que está ahí, invisible, se hace visible; la «voz de silencio» [84] se convierte en lenguaje de luz; y lo particular de cada conciencia se expresa como «Logos universal» [85]. En resumen, la expresión como acto de pintar es, a la vez, *recuperación* de un sentido oculto (ser en el mundo) e *instauración* de un Logos universal; pero en el fenómeno de la expresión no hay *recuperación* del sentido, si, en el mismo acto, no lo *crea* [86]. Tal es el trabajo de interpretación del artista.

Ahora bien, antes del acto de expresión, nada se ha creado; existirá una idea en la mente del artista, existirá un ser imaginario; Merleau-Ponty nos dice claramente:

> «Nunca vemos la idea o la libertad cara a cara» [87].

Al contrario, el acto de expresión se acaba en la «existencia independiente de un sentido identificable», sentido de la experiencia del hombre en el mundo, de una libertad *real*. Por otra parte, «la ley suprema de la invención humana —nos diría Merleau-Ponty con Alain— es que no se inventa sino trabajando» [88], teniendo en cuenta que el trabajo de interpretación del pintor es el de una conciencia —libertad creadora— que es «yo puedo», porque su cuerpo, «entrelazo de movimiento y de visión», es «poder expresivo».

En consecuencia, «el acto de pintar es, como el lenguaje del escritor —nos dice Madison— y el pensamiento del filósofo, acto de expresión, es decir, que no coincide con la vida, sino que es más bien la tentativa de "hablarla", de descubrir su sentido» [89]. Según esto, y antes de pasar adelante, examinemos dos tesis de Sartre, en comparación con las de Merleau-Ponty, acerca de la obra de arte:

1 — la tesis de irrealidad como origen de lo imaginario o irreal (*L'Imaginaire*).

2 — la creación de una obra de arte se reduce a su apropiación (*L'Etre et le Néant*).

Si lo que Sartre se proponía era afirmar la actividad libre y creadora de la conciencia, cabe preguntarle ahora hasta qué punto la libertad que afirma es efectiva y real. Pues bien, en ambas

83. OE, 15.
84. Cfr. Art. «Le langage indirect et les voix de silence», *T. M.* 7 (1952) 2113-2144; 8 (1952) 70-94. Publicado de nuevo en *La prose du monde*. Gallimard, 1969.
85. OE, 71.
86. MADISON, G. B., o. cit., p. 109, n. 17.
87. SNS, 44.
88. ALAIN, *Système de beaux arts* (Gillimard, 1926), p. 33.
89. MADISON, G. B., o. cit., p. 112.

tesis descubrimos la *negación* como origen y sentido del *hacer*: en primer lugar, la tesis de irrealidad (cf. p. 92) se apoya sobre una doble negación —se niega el mundo, para poner el objeto; y se niega que el objeto imaginario pertenezca a lo real—. Por lo tanto, lo imaginario, como *la obra de arte* es un *irreal* [90]. Un cuadro, para Sartre, es irreal en cuanto no remite a la Naturaleza; a lo más se manifiesta en él un conjunto irreal de «cosas nuevas» [91] y es irreal también en tanto que lo bello —ese conjunto irreal de objetos— está aislado del universo.

El pintor, según Sartre, lejos de ir a la «naturaleza en su origen» como el Cézanne de Merleau-Ponty, y de usar como técnica los ojos y las manos, niega la naturaleza y se aisla en la pura conciencia. Más aún: niega la facticidad del cuerpo [92], cerrando los ojos a la realidad visible y abriéndolos a lo irreal e imaginario.

En este momento culminante del rechazo de la naturaleza en sí —podemos concluir con Ricoeur— «la más negativa, la más irreal, la más impotente de las libertades es conquistada» [93]. A la misma conclusión nos lleva el análisis de la segunda tesis.

En el cap. II (4.ª parte) de *L'Etre et le Néant,* Sartre trata de hacernos comprender el «hacer» describiéndonos una triple actividad humana: el conocer (la ciencia), el crear (el arte), y el juego. En cuanto al arte, el «hacer» se reduce al «tener», nos viene a decir Sartre [94]. Ahora bien, ¿cuál es el sentido de una obra de arte definida en términos de *apropiación*? Aparentemente, nadie pensaría que se trata de explicitar el sentido de ser en el mundo, como en Merleau-Ponty; pero en el fondo es lo que busca Sartre:

> «Ser-en-el-mundo es proyectar *poseer* el mundo, es decir, captar el mundo total como lo que falta al para-sí para convertirse en el en-sí-para-sí» [95].

Al en-sí-para-sí buscado llama Sartre «ideal o valor» [95]. Y poco antes nos ha dicho que

> «la apropiación no es sino el *símbolo* del ideal del para-sí, o valor» [96].

90. *L'Imaginaire,* pp. 362, 366. C. AUDRY, refiriéndose al Genet de Sartre, dice que Jean Genet llega a descubrir el lenguaje, a ensayar la poesía, a crear extraños y a la vez autobiográficos poemas; pero que son «irreales como toda la obra de l'*Imaginaire*» (o. cit., p. 75). Cfr. BAUER, G. H., *Sartre and the Artist.* Chicago-London, 1969.
91. Ibid., p. 366.
92. EN, 372.
93. RICOEUR, P., «Nature et liberté», *Ibid.,* p. 129.
94. EN, 665.
95. EN, 688. El subrayado es mío.
96. EN, 682.

¿Hay alguna diferencia entre la obra de arte como un *irreal* y el *ideal* de la obra de arte? La *negación,* que en ambos casos constituye el punto de partida —negación de lo real, negación del en-sí— es origen, como sostiene Max Müller [97], del proyecto creador del para-sí. Y es inútil discutir si el poder de negación es él mismo movimiento de transcendencia y superación, como afirma C. Audry [98], o si tal movimiento no es sino huída de la nada original [97], y, en tal sentido no creación libre, sino más bien necesidad de creación.

El problema radica en la emergencia misma de lo originario: mientras para Merleau-Ponty la libertad creadora *es* el fenómeno de la expresión de una conciencia encarnada; para Sartre, la realidad humana en la actividad creadora —surgir de una doble negación —*no es,* como reconoce él mismo [99], o, a lo más, en sentir de Ricoeur, es «autoposición» [100]. O lo que es lo mismo, la autoposición como libertad absoluta es un irreal, en el surgir mismo del para-sí como nada:

> «Sartre dice que *al final de su libro* —escribe Merleau— se podrá pasar a un sentido más amplio del Ser, que contiene el ser y la nada. Pero ello no significa que se haya superado la oposición inicial» [101].

Más aún: la estructura final «en-sí-para-sí», no sólo es mero ideal del para-sí, como comprueba Sartre, o entidad vacía integrada por dos términos abstractos, sino que su realidad implicaría la autonegación del para-sí, como observa Merleau-Ponty [101].

Sartre mismo reconocerá más tarde su fallo fundamental apreciando el planteamiento de Merleau-Ponty en *L'Oeil et l'Esprit*: si nuestro ojo es el «computador del ser», es porque «el Ser es para nosotros que somos para el ser» en el «laberinto de la encarnación» [102].

En este laberinto —«encrucijada», «quiasma»— encontramos también el secreto del *lenguaje* como fenómeno de expresión, e incluso del lenguaje de la *filosofía,* según la perspectiva de Merleau-Ponty, avalada por el reconocimiento de Sartre, como en esta otra cita:

> «La expresión —dice (Merleau-Ponty)— es lo *fundamental* del cuerpo» [103].

97. MÜLLER, M., art. cit., p. 10.
98. C. AUDRY, *Sartre et la réalité humaine,* p. 113.
99. EN, 664.
100. RICOEUR, P., art. cit., p. 129.
101. V. I., 99.
102. SARTRE, *Situations IV,* p. 272.
103. Ibid., p. 273.

Ya en *Phénoménologie* encontramos un capítulo —1.ª parte, cap. VI— dedicado al lenguaje con este título: «El cuerpo como expresión y la palabra». El lenguaje, el Logos del Ser, ha sido uno de los temas favoritos de Merleau, no tanto de Sartre; la proyectada tercera parte debería incluir un capítulo sobre este tema. Me limitaré aquí a una sencilla observación, teniendo en cuenta que mi intención se ha precisado a propósito de la pintura.

Si en la pintura, como en el lenguaje, transcendemos la experiencia vivida, aquélla no es sino «voz del silencio» [104], mientras que éste no sólo habla del mundo vivido, sino de sí mismo [105]; y en este sentido, el lenguaje va «mucho más lejos en la verdadera creación» [106], nos dice Merleau-Ponty.

> «Llegar a ser escritor (...) es crear una lengua y un público de sí, es pues *volver a empezar a un nivel superior* la creación del lenguaje» [107].

Sartre no admite, como Merleau-Poty, que el escritor continúe el milagro de la expresión —que se manifiesta ya en la existencia corporal, según el título del capítulo indicado— o que sea el heredero —como dice muy bien Madison— de una «creatividad sedimentada y encarnada» [108]. Si Sartre distingue entre poesía y prosa, como lo que tiene *sentido* en sí mismo y lo que *significa* otra cosa que él, según Madison, Pingaud y Dufrenne [109], éste último nos explica la razón de tal distinción: el que Sartre considere el lenguaje de la prosa como una «especie de instrumento» [110] se debe tal vez a que quiere «preservar la libertad de una conciencia que permanece donadora de sentido... la conciencia se reserva la iniciativa y por así decir el "alto mando" con relación al lenguaje» [109].

La hipótesis de Dufrenne halla firme apoyo en una de las tesis principales de *L'Etre et le Néant,* según la cual todo viene al mundo con el «acontecimiento originario» del para-sí [111]. Sin embargo, no es infrecuente el que Sartre se exprese según la tesis contraria, como cuando reconoce descubrir su propio pensamiento

104. S, 101.
105. PP, 222; S, 100.
106. S, 99.
107. Merleau-Ponty, M., «La conscience et l'acquisition du langage», *Bulletin de Psychology* (Curso en la Sorbona), n. 236, t. XVIII, 3-6 Nov. 1964, p. 228. El subrayado es mío.
108. Madison, G. B., o. cit., p. 128.
109. Ibid., p. 128.
110. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?* Gallimard («Idées»), p. 17. Tr. esp. Losada.
111. EN, 124-125.

«a propósito —alude a Heidegger— de otro filósofo» [112]; lo que equivale a dar la razón a Merleau-Ponty, según un texto ya citado: «las palabras de los demás nos hacen hablar y pensar».

La misma oposición de actitudes encontraríamos a propósito de la *filosofía.*

b) *El poder expresivo del mundo cultural y la libertad creadora*

Si el cuerpo —mi cuerpo— es «la actualidad misma del fenómeno de expresión» [113], en la obra de arte, es que, lejos de ser un obstáculo a la libertad creadora, es la única manera de hacerla real y efectiva. Al contrario, la acción pura de la libertad absoluta, ¿puede llegar a tener otra realidad que la imaginativa, negación de la existencia concreta?

Idéntico problema —si bien de mayor alcance—se nos plantea a propósito del poder expresivo del *mundo cultural.* ¿Es posible hablar de un «mundo cultural» si no se admite, como Sartre, más significaciones que las de la conciencia pura como auto-posición? La afirmación de un mundo cultural expresivo, ¿equivale, por el contrario, a la negación de la libertad creadora? Este es el primer problema que hay que resolver. El segundo problema —de mayor alcance— se puede formular así: dado que tanto el artista, como el mundo cultural en que vive, son una de las dimensiones del mundo social, ¿en qué medida este medio social favorece o impide la libertad creadora?

El problema número 1 se centra en la *autonomía individual.* El problema número 2 implica una *posición social.*

Al problema número 1 corresponde el planteamiento de la *autonomía dialéctica* de Merleau-Ponty: la dialéctica entre el poder expresivo del mundo cultural y el cuerpo propio como poder de expresión; tal dialéctica es la realidad misma de la libertad creadora [114]. El planteamiento de Sarte, por el contrario, es el de la *autonomía absoluta* frente al orden preestablecido; ello implica que la negatividad originaria ha de ser productiva. Ahora bien, si por una parte, tal productividad sería, como hemos visto, más bien huída o necesidad que libertad creadora, por otra, ha de tenerse en cuenta que sólo se trata de una productividad *pura.* Al menos en estos términos expresa Sartre, reivindicándola para el hombre, la libertad que Descartes concibe en Dios:

112. SARTRE, «A propos de l'existentialisme: Mise au point», *Action,* n. 17, 29 déc. 1944, p. 11.
113. PP, 271.
114. SNS, 35.

«Este racionalista dogmático podría decir como Goethe, no: "En el principio era el Verbo", sino: "En el principio era el Acto"» [115].

Entiende Sartre por «pura productividad» el acto extratemporal y eterno, por el cual Dios ha hecho que haya un mundo, un Bien y verdades eternas. Este acto libre, creador, en el hombre no es sino el acto de imaginación. Según Verstraeten, «lo imaginario puede ser considerado como el "analogon" de la Historia» [116]. ¿Qué nos quiere decir con esto este «discípulo» de Sartre? [117]. Viene a subrayar la idea de huída que hemos apuntado ya: lo imaginario aparece cada vez que se da una situación imposible, como una ausentarse del presente y un hacer ausente el presente [118], así como la voluntad nietzscheana transformaba el mundo en fantasmas, dice Sartre. Lo paradójico es que, si bien el mundo se ha hecho situación imposible y lo niega porque no tiene sentido, busque en el mundo irreal —imaginario— el sentido de lo real [119].

Guardémonos de imaginar la libertad como una fuerza abstracta —observa Merleau— que se superpone a los datos de la vida. El hombre, como encrucijada del sentido, no necesita buscar éste en el mundo irreal. La realidad del mundo cultural expresa «la existencia independiente de un sentido identificable» [120], basado no sólo en el poder de expresión que es el cuerpo propio, sino también en la teoría de nuestras acciones sedimentadas [121]. Pero el hombre no es sólo el receptor de la «palabra segunda» [122] —así define Merleau la cultura—, sino fuente originaria de una palabra siempre primera:

> «El artista según Balzac o según Cézanne no se contenta con ser un animal cultivado, asume la cultura desde el principio y la funda de nuevo, habla como el primer hombre ha hablado y pinta como si nunca se hubiera pintado» [123].

Si Cézanne intenta vincular arte y naturaleza, si estando en París va todos los días al Louvre, si su obra refleja la influencia de Tintoreto: todo esto —nos dice Merleau-Ponty— no es sino

115. SARTRE, *Situations I*, pp. 306-307.
116. VERSTRAETEN, P., *Violence et éthique*, p. 132.
117. Pierre Verstraeten es un joven filósofo belga que Sartre considera como uno de sus raros «discípulos» que han asimilado su pensamiento de una manera creadora (CONTAT, M. y RYBALKA, M., o. cit., p. 420).
118. *Saint Genet*, p. 242.
119. SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 360.
120. SNS, 32.
121. PP, 208; V. I., 234.
122. SNS, 32.
123. SNS, 32.

el «sentido literal» [124] que la naturaleza y la historia le han dado a descifrar. Ahora bien, imponer a este sentido un «sentido figurado» que antes no existía [124*], tal es lo más peculiar de la creación libre del artista. De tal modo que, según concluye *L'Oeil et l'Esprit*:

> «cada creación cambia, altera, aclara, profundiza, confirma, exalta, recrea o crea de antemano todas las otras» [125].

¿Hay otro modo mejor de describir como real la libertad creadora? Es posible. Pero de ningún modo es el de Sartre en *L'Imaginaire* o en *L'Etre et le Néant*. No obstante, la perspectiva individual de este primer planteamiento no lo es todo. La creación artística no puede aislarse del mundo social. Veamos.

El problema número 2 va más allá de la mediación del mundo cultural: ¿hasta qué punto la dialéctica recibir-dar sentido está mediatizada por el mundo social? [126]. Marcuse ha captado el problema en toda su crudeza [127]. En la sociedad industrial de nuestro tiempo, nos viene a decir, resultado de la transformación del capitalismo liberal en capitalismo organizado, el problema de la expresión de la individualidad creadora ha de ser replanteado. Distingue Marcuse un sentido *amplio* y un sentido *auténtico* de la palabra «creatividad»: en sentido amplio todo individuo puede desarrollar un trabajo creador, si la sociedad en que vive se lo permite [128]; en sentido estricto, el individuo es creador, subraya Marcuse, *en la literatura y en las artes* [129]. Este segundo aspecto nos permitirá comprender mejor la posición de Sartre y de Merleau-Ponty.

Observa Marcuse que, en la cultura moderna, si bien la libertad del artista era considerada como más sustancial que la autonomía moral y espiritual de la filosofía idealista, el individualismo artístico, político y económico del Renacimiento podía reducirse a una unidad: «el Estado en tanto que obra de arte», según fórmula de Jacobo Burckhardt [130]. En la segunda fase, en la sociedad burguesa plenamente desarrollada, el valor de la creatividad individual es suplantado por el valor de la mercancía, de modo que el artista entra en conflicto consigo mismo y con la

124. SNS, 34.
125. OE, 92.
126. El término «social» está empleado en su amplia acepción, en tanto que alude a todos los aspectos de las relaciones humanas.
127. Cfr. MARCUSE, H., *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft* (citada), en concreto, el cap. sobre «El individuo y la gran sociedad», pp. 165-208.
128. MARCUSE, H., o. cit., p. 190.
129. MARCUSE, H., o. cit., p. 186.
130. *Ibid.*, p. 133.

sociedad: ante la sociedad, en primer lugar, el artista será conformista o no-conformista, según que acepte servir el valor en uso o busque su autonomía en la imaginación; ante sí mismo, interiorizada tal situación, ser conformista es traicionarse a sí mismo; pero, ¿el sentido de la realidad que rechaza puede hallarse en lo imaginario? ¿Cómo descifrar, si no, el sentido de la realidad?

Refiriéndose a Sartre, interpreta así Verstraeten lo que llama el «instante de lo imaginario» [131]: el mundo en crisis, no habiendo cumplido sus promesas ni el comunismo ni el fascismo, sólo queda la interiorización del fracaso; es el reino de la «imposibilidad del hombre» [131*] de que habla *L'Etre et le Néant,* o del porvenir imposible de los franceses —en situación de ocupación— simbolizado en el drama de Orestes [132].

Pero Sartre no se queda ahí; desde 1945 asignará un objetivo claro al escritor: *conquistar la libertad concreta.* En *Saint Genet* ya no interpreta la nihilización como la interiorización de la nada; ahora —observemos el paso hacia la realidad concreta— «rechazar» es «transformar» [133] mediante el trabajo; por lo tanto, en cuanto al trabajo del escritor, precisa Sartre,

> «es necesario abandonar la literatura de la *héxis* para inaugurar la de la *praxis*» [134].

Tenemos, pues, a Sartre frente a la sociedad y frente a sí mismo. Dos nuevos problemas: 1) ¿se dirige Sartre al mismo tipo de sociedad?; 2) ¿cuál es la mediación entre estos dos Sartres?

Sartre frente a la sociedad, en primer lugar: «pequeño burgués» [135], como suele llamarse, no sólo rechaza el mundo cultural en que ha sido formado, reduciéndolo a pura nada, sino que llega a rehusar la mayor distinción —el Premio Nobel— que la sociedad burguesa otorga a un escritor. ¿Cuál es el significado de este rechazo? Sartre mismo nos lo indica en la declaración que envió a la Academia sueca rehusando tal distinción:

131. VERSTRAETEN, P., o. cit., p. 131.
132. *Ibid.,* p. 133.
133. *Saint Genet,* p. 319.
134. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature?,* p. 25.
135. QM, 27, 29.

«El escritor debe rechazar dejarse transformar en institución» [136].

Entiende por tal el hecho de que si un escritor acepta la distinción que le ofrece una institución, se compromete y la compromete de tal modo que se convierte en su portavoz. Ahora bien, Sartre justifica positivamente su rechazo:

> «El escritor que toma posiciones políticas, sociales o literarias, no debe obrar sino con los medios que son los suyos, es decir, la palabra escrita» [137].

Confiar *sólo* en la palabra escrita es exigir autonomía absoluta respecto de todo color. En este sentido expone Sartre lo que ahora llama «razones objetivas»: hay un combate posible entre el Este y el Oeste, es el de la coexistencia pacífica entre las dos culturas; la confrontación si ha de llevar a buen término, no ha de tener lugar a nivel de instituciones, sino sólo a nivel de culturas —nacido de la cultura burguesa del Oeste, simpatiza con el socialismo del Este—; por eso se niega a aceptar distinciones de los respectivos organismos culturales [139].

Veamos, en segundo lugar, Sartre enfrentado a Sartre: «Estoy hecho de estas contradicciones». No sólo la contradicción interiorizada de dos culturas en conflicto, sino también el conflicto mismo expresado en su obra literaria y filosófica. Si en 1957 escribe para la revista polaca, *Twórczosc,* «Marxisme et existentialisme» [140], es porque el sentido de la realidad —la libertad concreta que propone como objetivo al escritor— no lo ha descubierto Sartre ni en lo imaginario (como lo ha afirmado en la

136. CONTAT, M. y RYBALKA, M., o. cit., p. 403. Sartre había prevenido a la academia sueca que rehusaría el Premio Nobel si se le concedía. El premio le fue otorgado en octubre de 1964. Sartre redactó inmediatamente una declaración que, traducida por C. G. Bjurström, fue leída en Estocolmo el 22/10/64 por un representante de su editor sueco. CONTAT y RYBALKA reproducen la declaración traducida de nuevo del sueco, pero revisada por el mismo Sartre, Cfr. pp. 401ss.

137. SARTRE, «L'écrivain doit refuser de se laiser transformer en institution», *Ibid.,* p. 402.

138. *Ibid.,* p. 403. Por ejemplo, Sartre y Garaudy deciden confrontar los métodos existencialista y marxista sobre el estudio de Flaubert (S. de BEAUVOIR, *La Force des choses,* p. 369).

139. *Ibid.,* p. 403.

140. Sartre escribió este artículo durante su estancia en Polonia, a petición de la revista *Twórczosc,* que preparaba un número especial sobre la cultura francesa. Luego, modificado el texto considerablemente —observación de Contat y Rybalka— «para adaptarlo a las exigencias de los lectores franceses» (CRD, p. 9) lo publica en *T. M.,* 139 (1957) 338-417; 140 (1957) 658-698. Posteriormente, en 1960, lo publica en CRD añadiéndole una *conclusión.* Y en 1967 hace una publicación aparte, *Questions de Méthode* (Gallimard, «Idées») (CONTAT, M. y RYBALKA, M., o. cit., pp. 310-311).

obra que lleva este título) de *L'Etre et le Néant,* ni en el ultrabolcheviquismo de «Les Communistes et la Paix» [141]; por una parte, reconoce Sartre, el existencialismo se ha desarrollado al margen del Saber [142]; por otra, el marxismo, que puede constituir este Saber, por razones históricas contingentes se ha detenido y se ha convertido en un dogmatismo fijo [143].

Ante la «insuficiencia heurística» [144] de un marxismo detenido, Sartre afirma el existencialismo como «método heurístico» [145]. ¿Cómo dar cuenta de la creatividad del escritor —Flaubert, por ej.— si la verdad marxista, esclerotizada, es abstracta, y si el existencialismo descubría la verdad en lo imaginario? Sartre escribe ahora:

> «La verdad de la praxis imaginaria está en la verdad de la praxis real» [146].

Es decir, el marxismo sigue siendo válido en sus principios reguladores, como indicación de tareas; pero al querer resolver el problema a nivel de estructuras, *ha olvidado la mediación* entre la determinación abstracta y el individuo singular [147]. Este es el aporte positivo, según Sartre, del existencialismo: descubre, en el «proyecto fundamental» [148] que es la existencia humana, la *mediación* entre dos momentos de la objetividad— dos obras artísticas del mismo autor, por ejemplo, es decir, de la creatividad humana. En este sentido se puede decir que el existencialismo es método heurístico. Y en este sentido hay que entender la afirmación «contradictoria» de Sartre frente a Lukács:

> «Estaba convencido *al mismo tiempo* de que el materialismo histórico proporcionaba la única interpretación válida de la Historia y que el existencialismo permanecía el único acceso concreto a la realidad» [149].

Pero la contradicción, que Sartre no pretende negar, Lukács ni siquiera la sospecha.

Más aún: El problema de Lukács, según Merleau-Ponty, es el de una autocrítica que echa en saco roto su propia contra-

141. Cfr. cap. VI, p. 208.
142. QM, 14.
143. QM, 32-33.
144. QM, 80.
145. Contat y Rybalka, o. cit., p. 312.
146. QM, 66.
147. QM, 87. En CRD la mediación de lo «práctico-inerte» juega un papel de primera importancia, ausente en EN.
148. El problema del «proyecto fundamental» será tratado en el cap. IV.
149. QM, 31-32.

dicción y enmascara una contradicción más profunda. En 1946, Lukács defendía su concepción de la auto-crítica en términos de cultura; es el derecho de todo escritor a ir más allá de lo que ha dicho o escrito, «mirada póstuma —dice Merleau— a una vida que aún no se ha vivido» [150]. En 1949 Lukács tiene que hacer una nueva crítica sobre los trabajos hechos como crítico y esteticista, como si sus estudios sobre Tolstoi y Goethe no hubiesen sido sino «atolondramiento y precipitación» [151]. Merleau-Ponty concluye:

> «La autocrítica de Lukács en el sentido de 1946 era un hecho de cultura. En el sentido de hoy, es su negación» [152].

¿Dónde está, pues, la contradicción? La contradicción es, en primer lugar, Lukács mismo: fiel en un principio como filósofo y escritor, a una inspiración creadora, la sociedad en que vive le condiciona a ser posteriormente *funcionario de la verdad* dogmática fija. Pero el conflicto en que vive Lukács no es sino el reflejo de la contradicción que es el comunismo en la URRS: frente al marxismo optimista del comienzo, que no ve sino convergencia entre las exigencias de la cultura y la acción revolucionaria [153], el comunismo de hoy —escribe Merleau en 1949— «se comporta como si no hubiese criterios intrínsecos en materia de cultura, como si literatura y ciencia fuesen unos tantos medios de acción política inmediata» [154].

Intentar ahora explicitar los «criterios intrínsecos» en materia de cultura excede el propósito de este apartado. En lo que al arte se refiere, en la sociedad marxista de producción, y a su significado con relación al arte griego, me remito al profundo estudio de J. Taminiaux, «Sur Marx, l'art et la vérité» [155]. Por otra parte, mi intención de analizar la libertad creadora, según la perspectiva de Sartre y de Merleau-Ponty, se ve cumplida —sin pretensión de un análisis exhaustivo— si resumimos los resultados del camino recorrido hasta aquí. Lo podemos hacer en tres puntos:

1 — Divergencia radical de origen y coincidencia básica final.

150. MERLEAU-PONTY, M., «Marxisme et superstition», Commentaire sur un article de Fr. Erval consacré à G. Lukács, *T. M.*, 50 (déc. 1949) 1119-1121. (S, 329).
151. S, 330.
152. S, 329.
153. S, 328.
154. S, 328.
155. *Revue Philosophique de Louvain,* t. 72, Mayo 1974, pp. 311-327.

2 — Ha habido evolución en la actitud de Sartre.

3 — El problema de la *mediación,* clave de la evolución.

Primero: llamo «coincidencia básica» al hecho de que tanto Sartre como Merleau-Ponty se pronuncian en favor de la *autonomía de la libertad creadora* con relación a la presión social: el escritor ha de rechazar ser transformado en institución (Sartre), y de ningún modo debe aceptar ser funcionario de la verdad dogmática (Merleau-Ponty). Esta sería la actitud no-conformista de que nos habla Marcuse, encarnada, no en Lukács, sino en Soljenitsyn. ¿Qué decir de Sartre? Robert Aron [156], F. Jeanson [157], P. Verstraeten [158] no dudan en calificarlo de «contestatario», alineándolo, por ejemplo, con los que han influenciado ideológicamente mayo de 1968. Ahora bien, su contestación *inicial* ha sido criticada por Merleau-Ponty, no sólo porque se refugiaba en lo imaginario, sino porque, como todo idealismo, no admitía más que la conciencia pura como creadora de sentido y rechazaba todo signo natural [159]; lo contrario de lo que Merleau-Ponty ha subrayado en Cézanne.

Segundo: pero Sartre —lo hemos visto también— sin incurrir en la autocrítica conflictiva de Lukács, ha evolucionado en su modo de pensar buscando el sentido de lo real:

> «Lo imaginario representa a cada instante el sentido implícito de lo real» (*L'Imaginaire,* 1940, p. 360).
>
> «La verdad de la praxis imaginaria está en la verdad de la praxis real» (*Questions de Méthode,* 1957, p. 66).

Podríamos citar en favor de esta evolución a Jeanson, Verstraeten, André Gorz [160]; pero bástenos el testimonio de C. Audry: «De *L'Etre et le Néant* a la *Critique de la raison dialectique* ha evolucionado» [161]. Acerca del sentido de esta evolución nos dice C. Audry que es más importante y menos profunda de lo que se puede pensar. Pero, en nuestro caso, nos interesa un aspecto muy concreto: cómo ha abierto Sartre los ojos al problema de la mediación.

156. Aron, Robert, *Le socialisme français face au marxisme.* Grasset, Paris, 1971.
157. Jeanson, F., *Sartre dans sa vie.* Seuil, Paris, 1974.
158. Verstraeten, P., *Violence et éthique.* Gallimard, 1972.
159. PP, 490.
160. A. Gorz dice que *Saint Genet* es una obra clave de Sartre en tanto que marca una *transición* entre EN y CRD (*Le socialisme difficil,* p. 209, n. 1).
161. C. Audry, *Sartre et la réalité humaine,* p. 109.

Tercero: la *mediación,* clave de la evolución del pensamiento sartriano, tiene dos nombres: se llama «acontecimiento» si miramos la ontología desde la perspectiva de la historia; se llama «contingencia» si, al contrario, miramos la historia desde la perspectiva de la ontología.

El acontecimiento, para Sartre, fue la guerra, la ocupación, la resistencia [162], cuyo significado se oponía al mundo ideal de una conciencia pura; el acontecimiento era, para Sartre, el cuerpo enorme y sombrío de masas obreras que «*vivía* el marxismo, que lo *practicaba* y que ejercía a distancia una irresistible atracción sobre los intelectuales pequeño-burgueses» [163]; el acontecimiento, para Sartre, fue Merleau-Ponty, a su lado, enseñándole [164] el significado de los tiempos o la lectura de la historia. De tal modo que Sartre, a la vez que reconoce: «fue Merleau quien me convirtió» [165], escribe:

> «Descubrí en fin la realidad del acontecimiento (...): acontecimiento que nos hace haciéndose acción» [166].

El otro nombre de la mediación es la *contingencia*: ¿Por qué ha habido una guerra? ¿Por qué hay masas obreras? ¿Por qué la historia no es sólo producto de la razón? Mucho más sensillo: ¿por qué Sartre ha nacido burgués? ¿Por qué tanto Sartre como Merleau-Ponty han comenzado hablando francés? No sólo es contingente que yo sea —dirá Sartre—, sino que es contingente también que yo sea aquí y no allí [167]. Es contingente que esto haya acontecido así y no de aquel modo. Si Sartre propone, al final, dar cuenta de la libertad concreta, ¿puede la libertad dar cuenta de sí misma? O más bien, ¿ocurrirá como al comienzo que el para-sí lleva en su meollo la contingencia del en-sí?

De otro modo: si admitiendo, con Merleau-Ponty, la mediación del cuerpo propio y el poder expresivo de la cultura, llegamos a concebir como real la libertad creadora, ¿consigue el artista o el escritor o el filósofo dar razón exacta —al expresar el sentido de ser en el mundo— de su libertad?

Este es el problema que trataremos a continuación. ¿Es posible hallar una razón fundante de la libertad en la contingencia misma en que se manifiesta?

162. QM, 31.
163. QM, 27.
164. *Situations IV,* pp. 217-218.
165. *Ibid.,* p. 217.
166. *Ibid.,* p. 217.
167. EN, 371.

Capítulo IV

EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO: LA FACTICIDAD DE LA LIBERTAD

Introducción: racionalidad y contingencia

Terminábamos el capítulo anterior planteando el problema que ahora nos interesa en los siguientes términos: ¿es posible hallar un *fundamento* de la libertad humana *en la contingencia misma* en que se manifiesta? Tal planteamiento supone, al menos, tres problemas: 1.° la existencia contingente del hombre, 2.° la relación entre existencia y libertad (relación de identidad plena en Sartre, de coincidencia relativa en Merleau-Ponty), 3.° un fundamento de dicha relación.

El término «fundamento» puede significar «principio» —el *arché* de los griegos—, «razón» —el principio de razón suficiente de Leibniz—, «origen» [1]. Aquí lo tomo en esta última acepción, designando lo «primero» a partir de lo cual se comprende el sentido de la libertad humana.

Si el problema fundamental, para Merleau-Ponty, es el problema de la *racionalidad* [2] es porque ha captado como problema originario en el hombre la *contingencia.* No hay equívoco ni contradicción. La prioridad de la contingencia sobre la racionalidad es la prioridad de lo ontológico [3] sobre lo epistemológico. Siguiendo el esquema leibniziano, podría transformarse toda verdad de hecho en verdad de razón, la facticidad contingente en razón necesaria y, en definitiva, la fenomenología de la experiencia en lógica de la experiencia [4]. Pero como observa muy bien Madison, esta tentativa de recuperación total por medio de la refle-

1. Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía,* 2 (1979) p. 1304.
2. Madison, G. B., *La phénoménologie de Merleau-Ponty,* p. 83.
3. PP, 456.
4. Un planteamiento semejante es el de B. Russell (Introducción al *Tractatus logico-philosophicus* de L. Wittgenstein [1921]).

xión está condenada al fracaso en Merleau-Ponty, desde el momento en que lo que descubre como originario es el *tiempo* [5].

> «Soy una única temporalidad que se explicita a partir de su nacimiento» [6].

Nunca conseguirá el *cogito* una explicitación total de este acontecimiento primero, totalmente contingente, en tanto que me encuentro como «ya nacido» y «todavía vivo». Lo que nos descubre la reflexión —cito a Madison— es que «el *principio* de la racionalidad no es otro que su *comienzo* gratuito» [7] o, de otro modo, que la última palabra, la aparición contingente del hombre, es la expresión de la contingencia misma de la racionalidad.

¿Significa tal posición la anulación de la razón? De ninguna manera. Significa más bien que la vida humana no puede reducirse a pensamiento o razón, como lo ha pretendido la tradición cartesiana; significa que el hombre, en la teoría como en la práctica, en su existencia irreflexiva como en su existencia consciente y libre se vive originariamente como un hecho cuya opacidad contingente da siempre que pensar a la razón sin llegar a iluminarlo por completo.

Sólo desde esta perspectiva comprendemos la tesis de Merleau-Ponty: *El presente preobjetivo es el fundamento de la libertad* [8], opuesta a la de Sartre: *La libertad es el único fundamento del ser* [9].

Para explicitar el sentido de ambas tesis y comprender su oposición, seguiremos el procedimiento siguiente:

- Examinaremos la insuficiencia del fundamento racional cartesiano, señalada por Merleau-Ponty, a la luz de la posición de Husserl y Sartre. Veremos cómo la fenomenología de estos dos últimos, aún sin pretenderlo, acusa profunda huella cartesiana; mientras que Merleau-Ponty consigue un planteamiento más radical, fundado en Husserl, pero en oposición a él.
- En segundo lugar, analizaremos el *Lebenswelt* que, heredado de Husserl, tiene en Merleau-Ponty el papel de principio *originario,* y le distingue de Sartre y de Heidegger.

5. MADISON, o. cit., p. 172.
6. PP, 466.
7. MADISON, o. cit., p. 175.
8. PP, 495.
9. «La liberté est le fondement de l'être; sa dimension secrète» (*"La liberté cartésienne", Situations I,* p. 307). Sartre termina su estudio admirando a Descartes por haber comprendido antes que Heidegger en *Vom Wesen des Grundes* que «l'unique fondement de l'être était la liberté» (Ibid., p. 308).

- Finalmente, en el análisis del *Lebenswelt* o mundo vivido se nos descubre, no sólo la facticidad de la libertad, sino también la libertad como hecho vivido.

1. Insuficiencia del supuesto cartesiano para una fundamentación radical del ser

El «fundamento», para Descartes, equivale a «razón». Sólo la razón puede deducir las verdades secundarias a partir de una verdad primera o axioma. La confianza en la razón y en un *fundamento axiomático* reposa sobre otro supuesto básico: hay un *orden* en la naturaleza, «escrita en lenguaje matemático» (Galileo), y este orden sigue el modelo de la ciencia geométrica [10]. De ahí que la razón, si bien es capaz de descubrir este orden, sólo puede conseguirlo siguiendo el método axiomático de la geometría.

Husserl, empeñado como Descartes en la fundación de una nueva ciencia, no está de acuerdo con dicho fundamento axiomático [10*], y propone otro que llama «transcendental». Sartre, por su parte, radicalizando el problema del fundamento, considera que ni Husserl ni Descartes han llegado hasta el final; rompe, en consecuencia, con el *orden* (preestablecido) e inaugura como fundamento absoluto la *libertad creadora.* Examinemos el alcance de estos dos intentos.

a) *Del fundamento axiomático al fundamento transcendental*

En la Introducción a *Méditations cartésiennes,* Husserl nos dice que el propósito de Descartes en *Méditations* es hacer una reforma tal de la filosofía, que llegue a ser «la ciencia de los fundamentos absolutos» [11]. Ahora bien, si por una parte Husserl califica de «revolución cartesiana» [12] el descubrimiento del *cogito* y el método de acceso a él, por otra, reprocha a Descartes el haber ejercido una influencia nefasta durante siglos: quiere fundar la *ciencia* universal y, sin embargo, sigue como ideal el modelo de *una* ciencia concreta, la geometría, que también ha de ser fundada [13].

Observa Husserl que el fundamento es más profundo en el intento cartesiano que en la geometría. Por lo cual no duda en confesar que la explicitación del significado profundo de una «vuelta radical al *ego cogito* puro» [14] es el camino que le ha conducido a la fenomenología transcendental. Advertimos, pues, en-

10. Husserl, E., *Méditations cartésiennes,* p. 6.
11. *Ibid.,* p. 1.
12. *Ibid.,* p. 6.
13. *Ibid.,* p. 6.
14. Husserl, E., *Méditations cartésiennes,* p. 5.

tre Husserl y Descartes una coincidencia primera y una divergencia radical.

Coinciden ambos en *buscar en la subjetividad* la justificación última de todas las ciencias [15]. Difieren, en cambio, *en la función* que atribuyen al *ego cogito*: mientras Descartes, según Husserl, hace de él un mero *axioma,* es decir, un principio lógico o verdad primera de una serie, Husserl lo describe como el *origen* (fundamento) de todo sentido [16]. Al final del Epílogo de la obra citada, Husserl no habla del fundamento en términos de «origen», sino en términos de «*toma de conciencia de sí mismo*» [17], insistiendo en ello cuatro veces en media página [17].

¿Qué quiere decir con ello Husserl? Nos propone, como significado nuevo del oráculo de Delfos, lo siguiente: Dado que la ciencia positiva está en crisis [18], perdida en el mundo, 1) se ha de «perder el mundo» buscando un fundamento de su sentido mediante la *époché,* 2) «reencontrar el mundo en una toma de conciencia universal de sí mismo» [17].

A todas luces nos encontramos aquí con una paradoja: poner el mundo entre paréntesis, para encontrar luego su sentido en la conciencia. El resultado, como observa Ricoeur, es la noción de «mundo-percibido-en-la-vida-reflexiva» [19], noción que refleja el idealismo radical de *Méditations cartésiennes.* Husserl mismo, consciente de la dificultad [20], busca en el mundo vivido (*Lebenswelt*) —totalidad inaccesible a la duda—, el *origen* del orden

15. Ibid., p. 23.
16. Ibid., p. 132.
17. «La base fondamentale n'est pas l'axiome *ego cogito,* mais une *pleine, entière et universelle prise de conscience de soi-même*» (*Ibid.,* p. 134). En esta misma página repite dos veces más la misma idea, subrayando la necesidad de la «exégesis de sí mismo» (Ricoeur) mediante la consigna de Sócrates, «conócete a ti mismo» y la de S. Agustín: «Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas». En realidad, no se trata de recuperar el mundo, cuanto de redescubrir la *conciencia* de sí mismo que el sabio ha de tener de sí mismo al objetiviar el mundo, al hacer ciencia.
18. Según D. Christoff, la crisis no es sólo de los fundamentos teóricos, «la verdadera crisis —nos dice— es la del fundamento de las ciencias en el "mundo de la vida" y en la subjetividad humana (...), porque el sentido del saber le escapa (a la ciencia)» (*Husserl ou le retour aux choses.* Seghers, 1966, pp. 73-74).
19. Ricoeur, P., Apéndice a *Histoire de la philosophie allemande,* de E. Bréhier; 3e. éd. mise au jour par P. Ricoeur, J. Vrin, Paris (1934) p. 193.
20. *Ibid.,* p. 195.

predicativo, el *fundamento* olvidado de la significación de la ciencia. Tal es el problema planteado en su última obra, *Krisis* [21].

Pero el planteamiento del último Husserl, si bien es acogido plenamente por Merleau-Ponty, en el fundador de la fenomenología encierra una paradoja más profunda. Veamos más de cerca estos dos aspectos del planteamiento husserliano.

La nueva dificultad, *la paradoja de la fenomenología,* ha sido planteada por Tran Duc Thao [22] y De Waelhens [23], no pasa desapercibida a Merleau-Ponty [24] y ha sido formulada en términos muy precisos por M. Natanson en su estudio sobre la noción de *Lebenswelt* [25].

Si el ideal de la fenomenología —dice Natanson— es el de ser una ciencia estricta, fundamento de las demás ciencias y, como tal, universal, ¿cómo puede buscar su origen en la particularidad de la experiencia antepredicativa, en el *Lebenswelt*? [26]. Según Thao, esta antinomia condena a la fenomenología o bien a desarrollarse al margen de toda experiencia, o bien, debido a la problemática de la constitución, a volver al idealismo objetivo clásico [27]. Tran Duc Thao no ha visto más que la paradoja primera, el problema de la constitución del mundo; por eso concluye que la «constitución» husserliana es la vuelta al idealismo kantiano.

De Waelhens, por su parte, situándose en el mismo punto de vista de Husserl, el epistemológico, interpreta el conocimiento como un diálogo «en el que la "cosa" lleva al espíritu la facticidad de lo que es y en el que el espíritu confiere a la cosa su sentido de verdad» [28]. Es un mérito para De Waelhens el subrayar que la verdad debe arraigarse *en la experiencia* y que, a su

21. Este es el título de sus conferencias de Viena (mayo) y Praga (diciembre), en 1935. Husserl continúa elaborando este mismo tema que será publicado con el título, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie,* in *Philosophia,* Beograd, 1936.

22. Tran Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique.* Ed. Minh-Tan, Paris, 1951.

23. De Waelhens, A., *Phénoménologie et vérité.* Ed. Nauwelaerts Louvain, Paris 1969. Estudia el problema en Husserl (1.ª parte) y en Heidegger (2.ª parte).

24. Merleau-Ponty, M.. «Le philosophe et son ombre», *Edmund Husserl 1859-1959.* Den Haag, M. Nijhoff, 1959, pp. 195-220. Art. reeditado en *Signes,* pp. 210-228.

25. Natanson, M., «The *Lebenswelt*», in *Phenomenology: pure and applied.* Edited by E. W. Strauss. Duquesne University Press, Pittsburgh, 1964, pp. 75-104. La conferencia-art. va seguida de la crítica hecha por J. Kuiper, y de la respuesta de Natanson.

26. *Ibid.,* p. 80.

27. Thao, o. cit., p. 26.

28. De Waelhens, A., *Phénoménologie et vérité,* p. 57.

vez, ésta debe darse a una *conciencia* —no cosa— humana [29]. Ahora bien, al expresarse así, no resuelve el problema de fondo, que no es sólo epistemológico, sino también ontológico.

Natanson expresa estos dos problemas diciendo que en el pensamiento de Husserl hay dos corrientes igualmente poderosas: la *preocupación científica* y el *impulso existencial.* Añade que estas dos corrientes son irreconciliables [30]. He aquí la paradoja; pero esta vez sin solución. Paradoja que acusa de unilateralidad la posición de Tran Duc Thao, y sigue interrogando la solución de De Waelhens. ¿Qué camino toma Merleau-Ponty?

La preocupación de Merleau-Ponty no es, *en primer lugar,* científica (=epistemológica), sino existencial. Como en Heidegger, su problemática queda enmarcada dentro de una ontología existencial. De ahí que entre de lleno en los problemas del último Husserl, preguntándose lo que ha significado la ciencia y puede significar para la existencia humana [31], sentando bien claro: 1) que la cuestión primordial es la *existencia humana,* el *sentido* de la existencia humana; 2) que, en consecuencia, la fenomenología en tanto que fundamento transcendental de la ciencia es un nuevo fracaso, como el fundamento axiomático de Descartes. De ahí que critique el idealismo de esta ciencia eidética en el Avant-Propos de *Phénoménologie de la perception* y en el cap. III de *Le visible et l'invisible.*

Esto no quiere decir que Merleau-Ponty margine el problema del conocimiento. Al contrario, le preocupa como ninguno el problema del *Origen de la verdad* [32], el problema de la *racionalidad.* Ahora bien, éste no es un problema abstracto, sino muy concreto. Preguntarse por el origen de la verdad es preguntarse por el sentido de la existencia *a partir del origen,* como lo hace Husserl en el Epílogo a *Méditations cartésiennes* o, como observa Ricoeur, «volver de lo lógico a lo antepredicativo», «del significado a lo vivido» [33]. Tal es la brecha abierta por Merleau-Ponty en el pensamiento de Husserl mediante la fenomenología de la percepción [34].

29. *Ibid.,* p. 56.
30. Natanson, M., art. cit., p. 80.
31. Husserl, E., *Crise...,* p. 129. El subrayado es mío.
32. Nota Janvier 1959 (V. I., 219-220).
33. Ricoeur, P., Apéndice, *Ibid.,* p. 196.
34. Christoff observa que ya en Husserl, «en el fenómeno de la percepción, el objeto y el sujeto están presentes uno y otro en correlación, uno por sus actos, el otro por sus perfiles (...), y que esta relación tiene una vida y una historia» (*Husserl ou le retour aux choses,* p. 41). Ahora bien, esta vida y esta historia son, en la fenomenología transcendental, puro subjetivismo. La tarea de Merleau-Ponty es devolver a este *Lebenswelt* su realidad natural.

Cuando más tarde Merleau-Ponty se propone evocar, en homenaje a Husserl, lo *impensado* en su obra [35], vuelve a la problemática apuntada por De Waelhens: la relación dialéctica entre *conciencia* y *naturaleza* (mundo sensible), pero no desde la perspectiva del conocimiento, sino desde la ontología existencial. No halla otro modo de avanzar en dicha relación que mediante el «entre dos» [36], el *cuerpo propio,* que conlleva el estudio de la *intercorporeidad* (=intersubjetividad). Pues bien, según Ricoeur, al radicalismo de Husserl proponiendo la exégesis de sí mismo [37] se deben al menos dos cosas: la promoción del tema de la *temporalidad* centrado en el presente y el problema de la *socialidad* implicado en la egología. Merleau-Ponty no sólo descubre estas dos dimensiones existenciales, sino que erige el *presente* (antepredicativo, preobjetivo) en *fundamento de la libertad* y explicita, en él, el sentido de los demás:

> «...*en el espesor del presente pre-objetivo,* donde encontramos nuestra corporeidad, nuestra socialidad, la preexistencia del mundo, (...) y *al mismo tiempo el fundamento de nuestra libertad*» [38].

Merleau-Ponty explica el hecho de nuestra *presencia* en el mundo mediante el cuerpo propio; mediante él la conciencia está *arraigada* —y no es un «Ego transcendente» o un «para-sí»— en la naturaleza o en el mundo donde existen otros. Por otra parte, el mundo no es la esencia transcendente constituído en la inmanencia subjetiva, sino que es un mundo que nos preexiste, como los demás, un *mundo vivido* (*Lebenswelt*) en la presencia preobjetiva y objetiva.

Este *mundo vivido,* según veremos, es el *fundamento real de la libertad.*

Frente a esta posición, Sartre sostiene que la *libertad es el fundamento del ser*; tesis en franca oposición a la de Merleau-Ponty, que también tiene su ascendencia en Husserl y afianza su radicalización en Descartes; tesis, en fin, que coincide en líneas generales, con la de Heidegger.

35. S, 202.
36. S, 209.
37. Cfr. nota 17.
38. PP, 495. El subrayado es mío.

b) *La libertad es el fundamento del ser, según Sartre*

Concretándome a la tesis de Sartre, cuyo enunciado coincide con la de Heidegger [39], he de anticipar que su problemática es más bien de tipo ontológico —ontología existencial— que epistemológico; de ahí que su planteamiento aparece en un movimiento paralelo que va de Hegel a Kierkegaard, y de Husserl a Descartes. Veamos estas dos perspectivas del mismo problema.

Nadie como Sartre ha sido fiel a la consigna de Husserl de hacer exégesis de la conciencia de sí mismo. Nadie como él —ni el mismo Husserl, lo hemos visto— ha afirmado la prioridad de la *conciencia,* identificándola a la noción de *existencia* como *libertad* [40] en su doble actividad de nihilización y creación. Pues bien, radicalizando la posición de Husserl, Sartre acude a Descartes, en busca del sentido genuino de la existencia como «negación» y como «creación», originándosele un doble problema: el problema de la *subjetividad,* al privilegiar, absolutizándola, la actividad del para-sí, en primer lugar, y, en segundo lugar, el problema de la *libertad creadora* fundamentada en la nihilización. En el fondo se trata del mismo problema: cómo dar existencia al en-sí previamente negado, o cómo salir del para-sí tras haberse refugiado en el castillo de la autonomía absoluta. Hasta aquí coincide, salvo en el concepto de conciencia [41], con el problema de Husserl de la «constitución», es decir, centrados en el planteamiento conciencia-mundo.

Pero Sartre no busca en el Ego el fundamento transcendental de la ciencia, sino que se interroga por el sentido del *hecho* mismo de *existir como conciencia.* (Observemos el paso de la perspectiva epistemológica al de la ontología existencial). En su surgimiento, el para-sí es fundamento de su ser-conciencia o existencia, pero *no puede* en ningún caso *fundar el hecho de su presencia* [42]. Tal interrogación se la hace en última instancia al planteamiento cartesiano.

39. HEIDEGGER, en *Vom Wesen des Grundes* (Halle, Niemeyer, 1929), sostiene que la raíz de todo fundamento es la libertad en cuanto trascendencia, tesis estrechamente vinculada con el problema de la verdad (cap. III). Cfr. GUILEAD, *Etre et liberté,* pp. 50-56. RICHARDSON, W. J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thougt,* pp. 215-218, 241-243. POGGELER, O., *La pensée de Martin Heidegger,* pp. 128-133. Observa Max Müller que ninguno de sus escritos ha sometido Heidegger a tanta censura y corrección como W. G., escrito en homenaje a Husserl («Los conceptos de existencia y libertad en la ontología del existencialismo alemán», *Arbor,* 167, 1959).

40. EN, 655.

41. Cfr. SARTRE, *La transcendance de l'ego,* p. 74. Cfr. cap. I, 1.

42. EN, 124, 127.

Ahora bien, el fundamento axiomático *cogito-sum* sólo es fundamento de la *certeza* [43] del *sum,* no de la *contingencia de ser,* cuyo principio de razón suficiente, para Descartes como para Leibniz, es Dios. Nueva expresión de la preocupación ontológica. Y he aquí el sueño soñado por Sartre, lo que llama «proyecto fundamental» [44]: ser *ens-causa-sui,* es decir, ser también el fundamento *del hecho* de ser presencia. Su justificación: el principio existencial, por una parte, «la existencia precede a la esencia» y, por otra, la intuición cartesiana de la libertad, según Sartre.

Si la existencia es *lo primero,* debe ser comienzo absoluto, de manera que no esté determinada por la esencia como en Leibniz o por el orden preestablecido como en Descartes. De ahí que Sartre no limita la negatividad (de la duda) al no-ser —cf. pp. 130-131—, sino que la extiende al *ser* (de lo dado) y, en segundo lugar, concibe esta negatividad absoluta como productividad absoluta; ya que

> «si el hombre no inventa su Bien y no construye la Ciencia, no es libre sino nominalmente» [45].

Por lo tanto, la tesis sartriana según la cual «la libertad es el fundamento del ser», significa:

1 — negar el orden de verdades eternas y crear la verdad [46];

2 — negar el sistema eterno de valores creados por Dios e inventar el valor y el bien [47];

3 — negar a Dios, y poner en el hombre la libertad creadora absoluta o poder de ser fundamento de sí o «ens-causa-sui» [48].

Centremos la atención en el tercer aspecto, básico en el problema que nos ocupa: la piedra angular del edificio cartesiano —Dios, garantía de la verdad, creador del valor, Razón del «sum»— va a ser sustituida. ¿El hombre sustituye a Dios? En realidad no hay tal sustitución, al menos en cuanto al sentido de la tesis arriba enunciada se refiere, porque en última instancia:

43. Observa Garaudy que «Descartes se propone fundar la *certeza* de una existencia, Husserl descubrir su sentido» (*Perspectives de l'homme,* p. 24). Su opinión es más exacta referida a Descartes.
44. EN, 650, 654, 714, 715.
45. SARTRE, «La liberté cartésienne», *Situations I,* p. 304.
46. *Ibid.,* p. 306.
47. *Ibid.,* p. 307.
48. *Situations I,* pp. 307, 308.

«La raíz de toda razón ha de ser buscada en las profundidades del acto libre» [49].

Por lo tanto, sigue siendo válida la tesis: *la libertad es el fundamento del ser.* Pero el proyecto de Sartre es contradictorio. Si Descartes ha intuído su propia libertad al describir la libertad divina, si la concibe como semejante a la de Dios [50] y si en la época de Sartre «el hombre recupera esta libertad que Descartes ha puesto en Dios» [51], ¿por qué el hombre de *L'Etre et le Néant* proyecta ser Dios? O bien la libertad creadora es efectiva en el hombre, desde el comienzo, y en este caso es autor real de un nuevo sistema de verdades y valores, a la vez que es fundamento del hecho mismo de existir; o, por el contrario, si el deseo de ser «ens-causa-sui» es el «proyecto fundamental» [52] —esfuerzo que Sartre mismo reconoce vano y fallido—, significa que la libertad absoluta no es real; significa, en consecuencia, que la tesis «la libertad es el fundamento del ser» es vana y quimérica ilusión.

En realidad, la solución final de Sartre no es un fracaso, porque *el error está en el punto de partida.* Triple error en el punto de partida:

1 — Parte de la seguridad de *dos* conceptos (para-sí, en-sí), olvidando un *único* problema: la inseguridad o contingencia de existir.

2 — Comienza *negando* el en-sí, condenándose —ley de necesidad más que de libertad— a crear el fundamento de sí del que se ha desarraigado.

3 — Parte de que la libertad es el fundamento del ser, y sigue proyectando ser fundamento del ser.

Una breve aclaración sobre el punto primero ahora; los otros dos, en el apartado siguiente. Reconoce Sartre en su artículo «Merleau-Ponty vivant» que la filosofía del último Merleau-Ponty interroga el problema básico: la *inseguridad* del ser singular; y que, al contrario, lo que él ha hecho es responder mediante dos nociones abstractas universales, «polos de nuestra seguridad» [53]. Sartre rehúye el preguntar qué es la singularidad con-

49. *Ibid.*, p. 306.
50. *Ibid.*, p. 307.
51. *Ibid.*, p. 308.
52. Proyecto fundamental (EN, 653); proyecto de ser «ens-causa-sui» (EN, 708); proyecto fracasado (EN, 714).
53. SARTRE, *Situations IV*, pp. 285-287.

tingente y busca, como Hegel [54], una solución de plenitud, tiene «sueños de totalidad», según expresión de Bernstein [55]. Ahora bien, lo que es posible en Hegel, a saber, la supresión de lo contingente en el Saber Absoluto, es imposible en Sartre desde el punto de vista ontológico. Por lo que sigue siendo contradicción en Sartre el que, por una parte critique a Hegel su perspectiva epistemológica y, por otra, aspire, como él, a la idealidad.

En este sentido tiene razón Bernstein cuando escribe: «Pienso que Kierkegaard es mucho más lúcido y honesto acerca de dónde le lleva su propio laberinto» [56]. Para Sartre, como para Kierkegaard, el hombre es una conciencia infeliz; desde este punto de vista Sartre critica a Hegel, sin llegar a desprenderse de él. No se de cuenta, como Kierkegaard, de que «es muy fácil perdernos a nosotros mismos yendo tras una «verdad objetiva» que habría de servir como fundamento a nuestra existencia» [57]. No se da cuenta, cuando tras definir la libertad como «proyecto de ser *en-sí-para-sí*», escribe:

> «Hemos alcanzado aquí una estructura abstracta que no podría considerarse en modo alguno como la naturaleza o esencia de la libertad (...). Pero la estructura considerada puede llamarse la *verdad* de la libertad» [58].

Sartre no se da cuenta de lo que hace, sino de su hacer fracasado. Es Merleau-Ponty quien advierte el error inicial de su fracaso final:

> «Parte (Sartre) del ser y la negatividad y *construye* su unión, y el ser y la nada (en sentido sartriano) son dos propiedades suyas abstractas» [59].

Consciente, como Kierkegaard, del señuelo de una estructura abstracta, del peligro de una verdad objetiva, Merleau-Ponty descubre *el fundamento de la libertad,* el sentido de la existencia como libertad, en el *presente preobjetivo,* en el mundo vivido. Veamos.

54. BERNSTEIN escribe: «Sartre estaría dispuesto a afirmar que Hegel comprendió mejor que nadie el proyecto fundamental del yo (...). Toda la filosofía de Hegel va hacia esta plenitud; pero mientras Hegel nunca duda que será alcanzada, Sartre la ve ontológicamente imposible» (*Praxis and Action,* p. 140).
55. Ibid., p. 136.
56. Ibid., p. 161.
57. Ibid., p. 160. EN, 654.
58. EN, 655.
59. Nota Febrero 1960 (V. I., 290).

2. El «Lebenswelt», fundamento de la libertad

Me propongo explicitar esta tesis de Merleau-Ponty del modo siguiente:

- Precisando la noción de *Lebenswelt* apoyado en M. Natanson y A. Rabil.
- Aclarando la noción de «conciencia encarnada» o «arraigada», es decir, cómo la *conciencia* —dimensión de la existencia consciente y libre— *se hace presente a ella misma a través del Lebenswelt.* Lo que nos permite criticar los dos puntos de la tesis de Sartre que dejamos pendientes: 1) frente a la negación de fondo, la «encarnación»; 2) por lo tanto, la libertad no puede ser lo fundante, sino más bien lo fundado (cf. p. 160).
- Refiriéndome, finalmente, a Heidegger: el origen de la verdad —preocupación de Merleau-Ponty— ¿es tal vez la libertad?

a) *El mundo vivido o "Lebenswelt"*

En el artículo citado, «The *Lebenswelt*» [60], M. Natanson se pregunta qué significa esta noción, tras referirse brevemente a su origen y al lugar que ocupa en la obra de Husserl.

En primer lugar, es un error —piensa Natanson— creer que esta noción se hace explícita en el último Husserl (*Krisis*), cuando ya la tesis de la actitud natural y de la reducción son su expresión. En segundo lugar, esta noción no surge en Husserl con la pregunta por la raíz de la crisis de la vida científica europea; surge con la fenomenología, al comienzo, que ha de expresar esta crisis y buscar «en las cosas mismas» —en el mundo de la experiencia vivida— el sentido de la vida científica amenazada por el nihilismo conceptual. Y, en tercer lugar, acerca del significado de *Lebenswelt,* Natanson nos dice que es un término no aclarado en la filosofía de Husserl [61].

El profesor de la universidad de North Carolina apoya su primera observación en Alfred Schutz [62], quien hace un «análisis

60. Cfr. nota 25. Cfr. A. Schutz & Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt.* Tr. ingl. R. M. Zaner & H. T. Engelhardt, *The Structures of the Life World* (1973). Natanson analiza el mismo concepto de *Lebenswelt* en una obra reciente, *Edmund Husserl, Philosopher of Infinite Tasks.* Northwestern University Press, Evanston, 1973 («The Life-World», pp. 126ss).

61. Natanson, M., art. cit., pp. 75-76.

62. Schutz, A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt.* Viena, 1932. Cfr. también: *Colleted Papers I. The Problem of Social Reality.* Edited by M. Natanson. M. Nijhoff, The Hague, 1962.

fenomenológico» [63]. Ahora bien, cabe preguntarse por qué Natanson hace la tercera observación, por qué no encuentra en Husserl lo que Schutz halló; cabe preguntarse también con Ricoeur —quien está de acuerdo con las dos primeras observaciones— si es Husserl toda la fenomenología [64]; cabe preguntarse, finalmente, por qué Natanson no apoya su hipótesis —ni le menciona siquiera— en Merleau-Ponty [65]. Al contrario, la aportación de este último no pasa desapercibida a Albert Rabil.

En el cap. II de la obra dedicada a Merleau-Ponty, Rabil titula así el primer apartado, «The Proper Sphere of Philosophy: The Lived World» [66]; en el segundo, relaciona el *Lebenswelt* con la noción de *cuerpo*. El capítulo está dedicado a *Phénoménologie de la perception*. Pues bien, Rabil nos dice que toda esta obra —como el final de *La structure*— es una vuelta del mundo construído por la ciencia hacia el mundo de la experiencia originaria o mundo vivido; es la descripción del encuentro originario entre el cuerpo y el mundo; pero que gracias a la conciencia —no lo advierte Rabil—, se puede hablar de cuerpo «animado», mundo «vivido».

La crítica de Merleau-Ponty al mundo «construído» (objetivado) por la ciencia se dirige a dos grandes corrientes de pensamiento: *al empirismo* por una parte (atomismo en filosofía, behaviorismo en psicología), y *al intelectualismo* (idealismo en filosofía, introspeccionismo en psicología) por otra. El significado de esta crítica es claro: ni la tradición filosófica ni la psicológica hace justicia al *mundo de la experiencia vivida* [67]. Lo objetivado ha quedado desconectado de lo vivido. Hay que buscar, pues, en lo «preobjetivo» el sentido de lo vivido, para salvar la razón, como decía Natanson, de la «amenaza del nihilismo conceptual». Ahora bien, ¿qué es el *Lebenswelt* o mundo vivido?

63. NATANSON, M., art. cit., p. 76.

64. Si bien la fenomenología, en sentido amplio —dice Ricoeur— es la «suma de la obra husserliana», se remonta ya a Hegel, a Kant y a la duda cartesiana, como también se prolonga luego en los psicólogos de la escuela de Munich (A. Pfänder, M. Geiger), en M. Scheler, Heidegger, Hartmann (*Apéndice* a E. BREHIER..., pp. 183-185). Es extraño que no nombre a Sartre ni a Merleau-Ponty, cuyo Avant-Propos (*Phénoménologie*) constituye las «páginas mejor escritas sobre fenomenología» (De Waelhens). Cfr. SPIEGELBERG, H.. *The Phenomenological Mouvement*. M. Nijhoff, The Hague, 1960.

65. MERLEAU-PONTY se apoya precisamente en *Ideen* II (Husserliana IV, 1952) y en *Ideen* III (Husserliana V, 1952) para describir el mundo vivido como corporeidad e intercorporeidad (S, 201-228). Cfr. nota 24.

66. RABIL, A., *Merleau-Ponty, Existentialist of the Social World*, 1967, p. 17.

67. Ibid., pp. 17-18.

1) *Lo preobjetivo* es una de las características del *Lebenswelt.* Ni Rabil ni Natanson nos dicen exactamente lo que es, pero nos dan indicaciones valiosas: éste lo designa como el «lugar» [68] para una fundamentación de la ciencia; aquél lo relaciona con la noción de «cuerpo» [69]. La indicación de Natanson remite a la perspectiva epistemológica de Husserl, y designaría lo «antepredicativo», lo «prelógico», lo «precientífico». Ahora bien, lo que se exige es descifrar ese «lo», tarea para Rabil como para Merleau-Ponty de la ontología existencial. Si a un objeto corresponde un sujeto, a lo preobjetivo corresponde un pre-sujeto; «presujeto» o «sujeto natural» [70] llama Merleau al cuerpo propio. Sujeto natural de la percepción: *presencia* o ser en el mundo a nivel prepersonal.

2) *Lo prepersonal,* segunda característica del *Lebenswelt.* Merleau-Ponty usa la expresión «presente preobjetivo» [71], cuyo sentido originario radica en el sustantivo «presente» (= «lo»), y designa el *modo* de ser-en-el-mundo que es la *presencia* —«la conciencia en el mundo por medio del cuerpo» [72] —*anterior a toda objetivación*: el sentido de la existencia en su aparecer originario. A los diferentes modos del aparecer de la presencia Merleau-Ponty llama «dimensiones de la existencia», de las cuales enumera: la corporeidad, la socialidad, la mundaneidad [71*]; pero que podemos ampliar, como breve esquema, del modo siguiente:

- *Corporeidad,* en esta dimensión clave de la existencia, según Merleau-Ponty, encontramos:

  — la espacialidad,
  — la temporalidad: la *Historia*
  — la contingencia [73]. A través de la corporeidad:

68. Me refiero al segundo de los tres significados que propone NATANSON, art. cit., p. 80.
69. «The Body and the Lived World» (2, cap. II, o. cit., pp. 20-24).
70. PP, 239.
71. PP, 495, 470.
72. PP, 161.
73. RABIL, o. cit., p. 22. Cfr. sobre *espacialidad* también PP, cap. III, 1.ª parte: «La espacialidad del cuerpo propio». Sobre *temporalidad* (PP, 460-495). Enzo Paci habla del cuerpo propio situado en la «irreversibilidad del tiempo y en la impenetrabilidad del espacio» («Il senso delle parole», *Aut-Aut,* 114-115, 1969-70, p. 134). Madison se refiere al hecho de ser «ya nacido» donde surgen nuestra «prehistoria» y nuestra «historia» y se pone en marcha de modo irreversible el «tiempo natural» (O. cit., p. 78). Sobre *la contingencia* nos dice R. J. Gerber que el hombre es un ser absolutamente contingente en virtud de su cuerpo, por

- *Socialidad* (intercorporeidad), dos aspectos, entre otros:
  - — la *sexualidad,* una forma de expresar la comunicación intersubjetiva [74],
  - — el *lenguaje,* otra forma de comunicación [75].
- *Mundaneidad* (hablamos de dimensiones del ser-en-el-mundo):
  - — mundo natural, mundo sensible: *Naturaleza* [76],
  - — mundo humano: *Cultura* [77],
  - — mundo invisible (Pensamiento, Conciencia, *Libertad*) mundo visible o sensible [78].
  - — mundo vivido o *Lebenswelt* y mundo de la Estructura.
- *Libertad,* como *otra* dimensión de la existencia; recordemos el texto:

> «... en el espesor del *presente preobjetivo,* donde encontramos nuestra corporeidad, nuestra socialidad, la preexistencia del mundo (...) y al mismo tiempo *el fundamento de nuestra libertad*» [79].

Dos observaciones: en primer lugar, en tanto que esquema, no puede contener todas las dimensiones de la existencia, y corre el riesgo de designar una estructura en vez del *mundo vivido* [80];

estar limitado a un mundo nunca hecho, y porque los otros también son libres («The dialectic of consciousness and world», *Man and World,* 1, Feb. 1969, p. 100).

74. RABIL, A., o. cit., pp. 22-23. La sexualidad es, a nivel individual, *uno* de los aspectos del comportamiento (con el conocimiento y la praxis) y ha de comprenderse con ellos en *relación recíproca* (PP, 184); a nivel social, Merleau Ponty explica el caso de la jovencita que ha perdido el apetito y el habla, porque la madre le ha prohibido ver a su novio; concluye: «Lo que está "fijado" en la boca no sólo es la existencia sexual, sino en general, las relaciones con el otro» (PP, 187).

75. Si la afonía representa un «rechazo de la coexistencia» en ese caso (anterior) es porque «la palabra es entre todas las funciones del cuerpo la más íntimamente enlazada con la existencia en común, o como diremos, con la coexistencia» (PP, 187). Cfr. cap. IV, 1.ª parte, «El cuerpo como expresión y la palabra» (PP, 203-233).

76. V. I., 328, 313.

77. Cfr. *El poder expresivo del mundo cultural y la libertad creadora* (cap. III, 3). Por lo demás, según el último Merleau-Ponty la distinción entre los dos planos (natural y cultural) es abstracta: todo es cultural en nosotros y todo es natural (V. I., 307).

78. V. I., 311.

79. PP, 495.

80. RABIL observa que Merleau-Ponty usa el término «mundo» en dos sentidos: 1) «Mundo» referido al contexto en el que tiene lugar la experiencia propia, 2) «mundo» como el contexto general u horizonte en el que toda experiencia es posible (PP, 362, 456). Añade Rabil

en segundo lugar, hay que tener en cuenta la interrelación de tales dimensiones, pues tal interrelación, según Merleau-Ponty, responde a una «defiinición dialéctica de ser» [81].

b) *Dialéctica de lo fundante y lo fundado*

Mientras para Sartre la relación entre lo fundante y lo fundado es una relación de *desintegración,* para Merleau-Ponty tal relación es *dialéctica.* Me explico.

Escribía en la pág. 160 que Sartre comienza *negando* el en-sí, condenándose a crear el fundamento de sí como presencia. Quería decir con ello que la relación de negación *interna* con el en-sí negado obliga al para-sí a *huir* de la contingencia que le afecta como «falta de» y a *proyectar* ser En-sí-para-sí como fundamento de sí [82]. La relación de negación primero, luego de huída y de proyecto inútil no son sino aspectos de una relación de *desintegración* que Laing y Cooper se permiten, no sin motivo, parafrasear así: el ser en Sartre es una totalización destotalizada que nunca se totalizará [83].

Para Merleau-Ponty, al contrario, la relación entre lo fundante (*Lebenswelt*) y lo fundado (Libertad) es *dialéctica* [84]. Esto significa:

En primer lugar, que la posibilidad de diferenciar diversas dimensiones se apoya sobre la realidad de su *integración* —no la desintegración sartriana— en un «ser profundo», que el último Merleau-Ponty llama «ser bruto», «ser salvaje», «ser vertical»; a cuya realidad nos hemos referido ya al hablar de «autonomía dialéctico-estructural» (cap. III). Tal *integración* está designada con el término «enraizamiento» [85] con el que Madison se refiere al hecho de ser-en-el-mundo. Como es fácil observar, se opone a la desintegración sartriana fundada en la negación.

En segundo lugar, la relación dialéctica —nos dice Merleau— expresa «la inversión de las relaciones, su solidaridad gracias a esta inversión» [85*]. Una primera inversión la acabamos de ver: la afirmación integradora, en lugar de la negación que desintegra. Una segunda inversión: el caso de la *intersubjetividad,* explicada por Sartre en términos de «relación interna recíproca simultá-

que los dos sentidos de «mundo» permanecen constantes en toda la obra de Merleau-Ponty, si bien al final el segundo equivale a la apertura al ser (V. I., 19). (O. cit., nota 2 al cap. II, p. 361). Cfr. ENZO PACI, art. cit., p. 131.

81. V. I., 130.
82. MÜLLER, M., art. cit., pp. 10-11.
83. LAING & COOPER, en *Reason and Violence* (London, 1964), se refieren más bien al concepto de «historia» en CRD. EN, 717, 718.
84. V. I., 125.
85. MADISON, o. cit., p. 71.

nea» [86] y expresada como «objetivación del otro» [87] y como «conflicto» [88]; y descrita, al contrario, por Merleau-Ponty como «intercorporeidad» [89] y expresada como «encuentro» [90] bien a nivel impersonal del «Se» en el mundo de la cultura, bien a nivel de la existencia personal, o como «entrelazo» [91] en la coexistencia muda y vivida de todos los días tanto como en la existencia en común a la plena luz de la conciencia. De ahí la valoración que Merleau-Ponty hace de la Naturaleza como *mundo sensible* y de la *Historia*: de aquélla, en cuanto fundamenta el hecho de la intersubjetividad en el inter-mundo al que pertenecen dos cuerpos [92], en los que cada uno es vidente-visible; de ésta, en cuanto nos ofrece un sentido —sentido del acontecimiento, sentido de mi vida— aun antes de que yo instaure un sentido nuevo [93]. Podríamos analizar la relación dialéctica a todos los niveles, como por ejemplo, en el lenguaje la relación entre el pensamiento y la palabra, entre la palabra sedimentada y la palabra hablada, entre el sentido del gesto corporal —hasta el rostro de un cadáver está condenado al sentido— y el significado de la palabra hablada, la relación entre la palabra oída y mi pensamiento —«las palabras del otro me hacen pensar»—. Pero todo esto nos llevaría ahora muy lejos y, por otra parte, hemos de volver sobre ciertos temas, como este del lenguaje y el de la dimensión social.

Finalmente, la dialéctica en la relación entre lo fundante y lo fundado, es un «movimiento inteligible» [84], capaz de *diferenciar* e *integrar*. Movimiento dialéctico entre los dos términos de la relación, que ha de hacer inteligible la relación misma. Así la conciencia —el nivel de existencia consciente y libre— no se hace consciente a ella misma, como observa Madison, sino *a través de la densidad de lo vivido* [94]: densidad o «espesor del presente preobjetivo». El ser-en-el-mundo es el epicentro que integra circularmente las dimensiones existenciales diferenciadas:

— conciencia (libertad) y cuerpo espacio-temporal,
— sujeto encarnado (conciencia y cuerpo) y mundo,
— yo en un mundo donde hay otros.

86. EN, 362. Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro* (Rev. de Occidente, 2.ª ed. 1968), p. 350ss.
87. EN, 418.
88. «L'essence des rapports entre consciences n'est pas le *Mitsein*, c'est le conflit» (EN, 502).
89. S, 212-213, 221.
90. V. I., 109.
91. V. I., cap. IV, p. 172ss.
92. PP, 201. V. I., 317.
93. PP, 209.
94. MADISON, G. B., o. cit., p. 79.

Que el *Lebenswelt* es el fundamento de la libertad, no significa, para Merleau-Ponty, que el *término fundante* —cuerpo propio, tiempo natural, lo irreflexivo, el hecho vivido— sea primero en sentido empirista y que *lo fundado* derive *sólo* de ahí, sino que lo fundado se manifieste, como ha indicado Madison, a través de lo fundante: lo invisible en la envoltura de lo visible [95].

Ahora bien, según Enzo Paci, «el hecho de que en su máxima expresión la dialéctica llega a ser autodestrucción no es casual» [96]. Dos modos de autodestrucción: en primer lugar, el de un «pensamiento a distancia» [97], desvinculado como en Sartre —el de *L'Etre et le Néant*— del mundo histórico y social, que se reduce a enunciados vacíos y posiciones puras, propias para generar una acción dictatorial [98], como la tesis de una libertad absoluta. En segundo lugar, el ser sin pensamiento, totalmente exterior: el mundo vivido (*Lebenswelt*) sin libertad de crítica; ya que una de las tareas de la dialéctica —escribe Merleau-Ponty—, «como pensamiento en contacto con el ser», es la de hacer crítica y autocrítica [99]. En estos dos casos y en todos aquellos en los que la dialéctica es autodestrucción, la dialéctica no cumple su función, es «mala dialéctica». La «buena dialéctica», precisa Merleau-Ponty,

> «es susceptible de verdad, porque plantea sin restricción la pluralidad de las relaciones» [100].

c) *El origen de la verdad: ¿la libertad?*

La cuestión la dejaremos así: meramente indicada. En la nota 39 he aludido a la tesis de Heidegger, según la cual *la libertad es el fundamento sin fondo de la verdad.* Lo que hemos explicitado en Merleau-Ponty, al contrario, es una *fundamentación de la libertad.* ¿No son paradójicas ambas posiciones, si las dos tratan de elucidar el ser-en-el-mundo?

Sin duda alguna, para Merleau-Ponty, «el fundamento de toda evidencia y certeza es el *ser-en-el-mundo* mismo» [101]. El brotar inicial del sentido tiene lugar en el encuentro original yo-mundo (cuerpo propio - mundo percibido), fundamento de toda verdad posible y de toda racionalidad [102]. La reflexión ha de vol-

95. PP, 451. V. I., 311.
96. Enzo Paci, art. cit., p. 132.
97. V. I., 125.
98. AD, 178.
99. V. I., 126.
100. V. I., 128.
101. Madison, o. cit., p. 82.
102. PP, 456.

ver sin cesar a este *origen de la verdad*: el mundo preobjetivo, el mundo vivido. Y el mundo de la ciencia no es sino *derivado* —una cierta formulación— con relación al mundo *percibido* y *vivido*. Lo cual hace opinar a Natanson que «la fenomenología como «ciencia estricta» es la paradoja del *Lebenswelt*» [103].

La lucidez del pensamiento de Heidegger, aún modificando su noción de libertad [104], no ha llegado sino a calificarla de «abismo» [105]. ¿Es esta la verdad de la libertad, o más bien, como en Sartre, se trata de una libertad ajena al hombre y a la realidad?

3. La facticidad de la libertad

«Facticidad» designa la realidad del hecho o, en terminología husserliana, el «eidos» del hecho. El término ha sido empleado originalmente por Heidegger en *Sein und Zeit* y por Sartre en *L'Etre et le Néant*; la «*Faktizität*», en el primero, es uno de los constitutivos del *Dasein* y consiste en «estar arrojado al mundo» como un «hecho último» [106]; la «*facticité*», en el segundo, es una característica fundamental del para-sí y consiste en la «contingencia de estar-en-situación» [107].

Desde la perspectiva de la ontología existencial, ambos autores —como también Merleau-Ponty— se refieren al «*hecho último*», el nacimiento o «historicidad primordial» [108]. Es el punto de partida de la existencia.

Si bien Sartre identifica *existencia* y *libertad,* advierte, sin embargo, la doble facticidad:

> «El hecho de no poder no ser libre es la *facticidad* de la libertad, y el hecho de no poder no existir es su *contingencia.* Contingencia y facticidad se indentifican» [109].

103. Natanson, M., art. cit., p. 76.
104. Müller, M., art. cit., pp. 14-18.
105. Max Müller se refiere con este término al último Heidegger (art. cit., p. 18), si bien ha aludido también a *Sein und Zeit* (1927) y a *Vom Wesen des Grundes* (1929). R. Guilead, que estudia el problema de la libertad en el último Heidegger, coincide con la tesis de M. Müller, al afirmar que, en cuanto a la libertad, al final «Kant es remplazado por Eckhart» (O. cit., p. 147).
106. Heidegger, M., *El ser y el tiempo,* tr. de J. Gaos, 5.ª ed. 1974, p. 199.
107. EN, 125.
108. Guilead observa que Heidegger se refiere al nacimiento como a la «historicidad original» del *Dasein* (o. cit., p. 45). Sartre elogia a Merleau por haber comprendido nuestra «historicidad primordial, nuestro nacimiento a la muerte» (*Situations IV,* pp. 266, 273).
109. EN, 567.

De este modo reconoce Sartre: 1.° que la libertad es un hecho [110], 2.° el hecho de que la libertad no es su propio fundamento [111], por una parte, y 3.° por otra, el hecho de que «la libertad es originariamente *relación* con lo dado» [112].

Merleau-Ponty, por su parte, está plenamente *de acuerdo* con las tres afirmaciones de la aguda descripción fenomenológica sartriana; pero está *en desacuerdo* con los principios de su ontología, que fundamentan —y falsean— tales descripciones.

En efecto: ¿cómo puede afirmar Sartre que «la libertad es el fundamento del ser» si *ya* es *originariamente* relación con el *ser-dado*? ¿Cómo puede afirmar, además, si tenemos en cuenta tal relación, que la libertad es fundamento o comienzo absoluto? [113]. *Los supuestos* de su tesis son dos principios de su ontología existencial ya conocidos: uno, la relación originaria entre el para-sí y el en-sí (=entre libertad y lo dado) es una *relación de negación*; otro, el hombre no es sino que *se hace*.

Ahora bien, si como precisa Sartre, «la libertad se determina por su surgimiento mismo en un "hacer"» [114], ¿cómo hacer algo *de* algo, si el *hacer* (existir como acción) supone la nihilización de algo dado? Sartre mismo concluye:

> «La concepción empírica y práctica de la libertad es enteramente negativa» [115].

Es nada. De ahí su fracaso como «proyecto fundamental». Consciente de la facticidad como «falta de...», proyecta ser fundamento del ser. Pero la libertad sartriana, sin apoyo, sin fondo (Heidegger), se queda en pura interioridad [116]; y, según Merleau-Ponty, nunca está arraigada en el ser [117].

Lo que se propone Merleau-Ponty, al contrario, es explicitar la «libertad concreta y efectiva» [118], hacerla evidente a partir del

110. En el sentido en que no puede negarse su realidad su «ser real» (FERRATER MORA, J., o. cit., t. 2 (1979) p. 1445).
111. EN, 564-565.
112. EN, 567.
113. SARTRE identifica libertad y conciencia; dice de ésta, del para-sí, que es el «acontecimiento absoluto» y que con él «aparece el fundamento por primera vez» (EN, pp. 124-125). Cfr. TORDAI, Z., *Existence et réalité, polémique avec certaines thèses fondamentales de "L'Etre et le Néant" de Sartre*. Budapest, Akadémiai, Kiado, 1967.
114. EN, 566.
115. EN, 566.
116. EN, 567.
117. PP, 499.
118. PP, 501.

fundamento originario. *Los supuestos de su tesis*: 1) la relación originaria es *dialéctica* (integración, no desintegración; encarnación, afirmación, no negación), 2) la *acción* —existencia como acción— es *simbólica* (=significativa, no acción pura)[119].

Mientras Sartre niega, en «lo dado» el cuerpo y el pasado[120], Merleau-Ponty integra dialécticamente en el *presente* (=*presencia*) todas las dimensiones de la existencia: en su aspecto vertical (libertad-cuerpo-mundo), y en su aspecto horizontal (pasado [=nacer, prehistoria]- presente-futuro). En el *cuerpo-propio vivido* tiene lugar la integración dialéctica. Es el «presente preobjetivo» que justifica su posición ontológica: *la existencia personal está arraigada en un modo de existencia prepersonal*[121]. Bajo esta perspectiva se ha de comprender la tesis: el *Lebenswelt es el fundamento de la libertad.*

El adjetivo «espesor», que precede y califica al «presente preobjetivo», no sólo tiene un significado cuantitativo —acumulación de datos perceptivos—, sino más bien cualitativo: se refiere a *mi modo* de existencia originaria, preconsciente, impersonal; pero se refiere también a mi historia, la historia de mis presentes hechos pasado actual. Y es que mi modo de existencia primordial mi cuerpo, mi mundo, los demás— me *ha sido dada*[122], como la libertad, *en el tiempo,* a través del cual se manifiesta esta facultad de «ir más allá»:

> «El tiempo es el fundamento y la medida de nuestra espontaneidad, la facultad de «nihilizar» y de ir más allá que nos habita, que somos nosotros mismos y que nos es dada con la temporalidad y con la vida»[123].

El tiempo, el mundo vivido en el presente, es, pues, el fundamento de nuestra libertad. La temporalidad satisface así tres condiciones: 1.ª *la facticidad de mi libertad* y del tiempo mismo, ya que no he elegido nacer, como no he elegido ser libre ni ser temporal, 2.ª *la realidad de que soy libre*: por decisión personal

119. MERLEAU-PONTY no concibe que el escritor esté disociado del político (vida de escritor, vida de político, sobre todo en el mismo hombre), ya que se trata de interpretar el mismo «acontecimiento», la historia o vida simbólica. Para interpretar la «oscuridad del simbolismo histórico» (AD, 270) propone la «unidad de acción» (AD, 271), una acción que es siempre «acción simbólica» (AD, 270), dado que los símbolos de un orden determinado tienen ecos y correspondencias en el otro. Entendida así, la literatura como la política, son dos perspectivas de la misma «vida simbólica» (AD, 271).

120. EN, 567.

121. PP, 277.

122. PP, 413.

123. PP, 489.

puedo asumir el sentido «dado» —la facticidad y lo prepersonal—, y puedo «ir más allá», darle un sentido nuevo [124]; 3.ª *en la mediación del presente vivido* [125] *la libertad concreta se hace presente a sí misma.* Presente vivido en la acción simbólica.

Merleau-Ponty estudia el *comportamiento «simbólico»* [126]; más tarde habla de «acción simbólica» [127], a diferencia de la acción «pura» sartriana; y en divergencia con Sartre también, quien niega el cuerpo como lo dado o lo interioriza, Merleau-Ponty sostiene que precisamente *el cuerpo es expresividad simbólica* [128].

Ahora bien, según Ricoeur, el símbolo es un signo; pero se ha de distinguir entre signos naturales y signos simbólicos; si en aquéllos el sentido literal es transparente, en éstos el sentido literal es más bien opaco y remite a *«un sentido segundo que no es dado sino en él»* [129].

Si el comportamiento simbólico, por una parte, ha de significar una *existencia consciente y libre* [126*], por otra, ha de expresarla en una *multiplicidad de perspectivas* [126**], a diferencia del animal aprisionado en el medio.

¿No se expresa, pues, el hecho de la libertad —hecho social— cuando, cuerpos erguidos y en ademán de marcha, se manifiestan en pro de un derecho conculcado en nuestro mundo vivido? ¿No apuntan un sentido segundo la retirada de soldados de Angola o de Vietnam —hecho político— y las sesiones de mesa redonda negociando estatutos de autonomía? ¿Qué significa el obrero, cabizbajo, sometido al ritmo de la producción, pero que —a diferencia del turista camino del sol— no encuentra en sus bolsillos —hecho económico— la libertad de consumición?

La libertad concreta y efectiva tiene un rostro simbólico, un rostro angustiado, dice el primer Sartre, el Sartre del proyecto individual. Merleau-Ponty nos habla, en cambio, de la «libertad sin proyecto» vivida en la coexistencia social [130], proyecto existencial vivido a nivel impersonal antes que a un nivel personal.

124. PP, 489.
125. PP, 495.
126. SC, 133.
127. Cfr. nota 119.
128. PP, 274. RC, 18.
129. Ricoeur, P., *Le conflit des interprétations.* Séuil, Paris, 1969, pp. 285-286.
130. PP, 507. Así el proyecto revolucionario —dice Merleau— antes que una posición explícita es una situación vivida; como la «clase», antes de ser pensada es vivida a título de presencia obsesiva, de enigma y de mito. Pero Merleau-Ponty no sólo tiene en cuenta el proyecto existencial o la libertad sin proyecto, sino el «proyecto explícito». Eric Fromm, en *The Fear of Freedom,* nos habla del momento en que se vive —hecho psicológico— la libertad, expresada con rostro miedoso,

En resumen, ¿es la libertad el poder absoluto de fundar todo valor: el valor de la mercancía y el valor del trabajo obrero, el valor de una firma burocrática y el acto del escritor? ¿Puede la libertad fundar la verdad? «El símbolo da que pensar», escribe Ricoeur [131], y subraya dos cosas: a) da un sentido que yo no pongo, b) ese sentido hace pensar. Plenamente de acuerdo Merleau-Ponty: el cuerpo propio, signo simbólico, presente vivo, hace pensar. Es el rostro simbólico de la libertad. El *Lebenswelt* o mundo vivido nos ofrece un sentido, ¿remite éste a un sentido segundo, la libertad? ¿Contingencia pura? ¿O racionalidad? ¿Contingencia de ser o no ser? ¿Y lógica (=razón, necesidad, determinismo) de la situación?

Sigamos investigando; interroguemos la «situación».

previa a dos opciones: o el conformismo social, equiparable a la «mala fe» sartriana, o la «actividad espontánea de la personalidad total integrada» (*El miedo a la libertad.* Paidos, 1971, p. 302).

131. RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations,* p. 284.

Capítulo V

LIBERTAD Y SITUACION

> «Notre liberté ne détruit pas notre situation, mais s'engrène sur elle».
> (Merleau-Ponty, PP, 505)

Introducción: filosofía del Ego y de la relación

En primer lugar, la tesis de la «libertad-en-situación» es una tesis sartriana, según Althusser [1].

En segundo lugar, la discusión de tal tesis, según aguda observación de Kwant [2], es el *punto clave* en las posiciones de Sartre y de Merleau-Ponty acerca de la libertad.

En tercer lugar, lo que Althusser llama «tesis sartriana» no es sino hipótesis fallida en la ontología de *L'Etre et le Néant* y, al contrario, hipótesis verificable (=tesis) en la *Phénoménologie de la perception.*

Finalmente, si la posición de Sartre responde a la de una «filosofía del Ego» y la de Merleau-Ponty a la de una «filosofía de la relación» —expresiones de Enzo Paci [3]— habremos comprendido la verificabilidad o no verificabilidad de sus respectivas hipótesis.

Pero, ¿qué significa «situación»?

El término «situación» designa *la existencia como hecho vivido,* a diferencia de la existencia como concepto pensado. Así, encotramos dicho término en las filosofías de la existencia —Kier-

1. Althusser, L., *Réponse à John Lewis,* Maspero, Paris, 1973, pp. 22 y 43.
2. «Todo el capítulo sobre la libertad en *Phénoménologie de la perception* está dominado por su discusión con Sartre acerca del carácter de la libertad situada» (Kwant, R. C., *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty,* 1963, p. 208).
3. Enzo Paci, *Tempo e relazione,* Milán 1965 (Turín 1954), pp. 45ss.

kegaard, Jaspers, Marcel, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty— y no en las filosofías idealistas o que convierten la existencia en idea —Descartes, Hegel, Husserl—. Ya se trate de una situación privada (Kierkegaard), ya de situaciones-límite (Jaspers), ya de la situación primordial (Merleau-Ponty), todos estos casos no son sino modalidades de la facticidad de la existencia, cuyo planteamiento más radical —me parece poco imparcial J. Wahl al no mencionarlo [4]— se debe a Heidegger, como *Dasein* (*In-der-Welt-sein, Mit-sein*): «La situación como un "estar" radical —escribe Ferrater Mora— es justamente lo que caracteriza al *Dasein* en su *Da* hasta el punto de que *Da* ha podido ser vertido por «situación» [5].

Es innegable la filiación heideggeriana de la tesis en discusión:

ser-en-el-mundo
libertad-en-situación

Ahora bien, el problema no ha de centrarse en la filiación, sino en la *significación* de ambas tesis y en la *interpretación* que Sartre y Merleau-Ponty hacen de la segunda.

Primera tesis: *In-der-Welt-sein*. Expresa una relación; se refiere a la facticidad de la existencia como relación; según De Waelhens, la preposición «en» (in) indica no una relación de continente a contenido, sino una relación de «inherencia» fundamental. Esta está mejor expresada en la traducción de G. Marcel, «être-au-monde» —expresión que utiliza Merleau-Ponty—, que en la traducción literal, «être-dans-le-monde» [6]. Añade De Waelhens una observación muy importante, dice que esta relación con el mundo es tan capital y absorbente que tenemos conciencia de ella incluso *antes* de llegar a comprendernos a nosotros mismos como yo [7]. Así, la relación con el mundo (*In-der-Welt-sein*) y la relación con los demás (*Mit-sein*) son dos modalidades existenciales del *Dasein,* según el planteamiento radical de Heidegger [8].

De este planteamiento hemos de retener la noción de «relación». Frente a la prioridad del *cogito* o del «yo pienso» kantiano o del «ego transcendental» husserliano, Heidegger afirma la exis-

4. Wahl, J., *Les philosophies de l'existence,* pp. 81-83.
5. Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía,* 4 (1979) p. 3070.
6. De Waelhens, A., *La philosophie de Martin Heidegger,* pp. 35-37. Cfr. «L'être incarné, repère central de la réflexion métaphysique», *Etudes philosophiques,* Gand, 1939. Publicado luego en *Essai de philosophie concrète* (1940), pp. 21-61. Merleau-Ponty: «L'homme est au monde...» (PP, V).
7. De Waelhens funda su afirmación en *Vom Wesen des Grundes,* p. 84; o. cit., p. 37.
8. De Waelhens, A., o. cit., pp. 64ss. Lain Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro,* I (1968) 299-515.

tencia como *relación* [9]. Pero a su posición cabe hacerle dos observaciones.

No obstante la profundidad del planteamiento, creo que Heidegger no da cuenta de la existencia como hecho vivido, reduciéndola, finalmente, a un esquema demasiado abstracto. Y, sin embargo, nos indica Merleau-Ponty —1.ª observación— que todo *Sein und Zeit* no es sino una explicitación del *Lebenswelt* de Husserl [10]. Pero Merleau-Ponty duda que todo esté dicho, porque sabe que la filosofía es un continuo comenzar. La existencia como relación; de acuerdo. Ahora bien, ¿no habrá olvidado Heidegger [11] que el *cuerpo propio* es la piedra angular de dicha relación? Sobre esta base, hacer fenomenología de la percepción, describir el fenómeno de la visión, es explicitar ya la existencia como relación: la relación entre conciencia y naturaleza comenzando desde abajo. La segunda observación se la hacen a Heidegger Sartre y Max Müller: el primero, indica que la conciencia no es recuperable en un planteamiento que no la toma como punto de partida [12]; el segundo, escribe que «en toda la obra de Heidegger brilla por su ausencia el concepto fundamental de toda la metafísica social clásica y cristiana: *la persona*» [13]. Sin embargo, el *nivel de existencia personal,* único que existe en Sartre, está arraigado, en Merleau-Ponty, en un nivel de existencia pre-personal. De otro modo, la relación que en Heidegger tiene carácter abstracto, es relación de *exclusión* en Sartre y relación de *inclusión* en Merleau-Ponty. Bajo esta perspectiva veamos la tesis que nos interesa, la de la libertad en situación.

Segunda tesis: *libertad-en-situación.* Comparémosla en primer lugar con la tesis anterior; analizaremos en segundo lugar las posiciones de Sartre y de Merleau-Ponty.

Se ha querido ver una coincidencia fundamental en la posición de los dos pensadores franceses con la tesis «ser-en-el-mundo»; pero en realidad no hay sino una divergencia radical, más acusada en Sartre que en Merleau-Ponty. Ambos intentan captar

9. Max MÜLLER, comentando a Heidegger, escribe: «Desde un diálogo somos», reza una frase de Hölderlin, citada por Heidegger, *Somos* un diálogo, y no simplemente lo mantenemos. Por el diálogo *somos* con el ser» (art. cit., p. 17).
10. PP, I.
11. DE WAELHENS, *Une philosophie de l'ambigüité,* p. 2.
12. EN, 115.
13. MÜLLER, M., art. cit., p. 18.

la facticidad de la existencia como relación [14]; pero según Arthur Lessing, la relación en el primero es de «mutua exclusión», mientras que en el segundo es de «integración» [15].

Respecto a Heidegger, Sartre da prioridad absoluta a la conciencia: el para-sí *excluye* (=niega) al en-sí. Más aún: al «ser con» (*Mit-sein*), Sartre opone el «ser para» (-otro). Aquél expresa una actitud de colaboración, de *cuidado* (*Sorge*); éste, una relación de *conflicto* y competición [16]. Es importante retener este dato, la «prioridad absoluta» de la conciencia frente a la relación de inherencia al mundo, mundo natural y social.

Respecto de Heidegger, también Merleau-Ponty, si bien coincide con él —no con Sartre— en la relación de inherencia fundamental, se aparta de Heidegger por el modo *original* de explicar ésta: por la *mediación* del *cuerpo propio,* según S. de Beauvoir, De Waelhens, Rabil, Lessing [17], entre otros. La relación de inherencia es «encarnación».

La prioridad absoluta de la conciencia —primer principio de la «filosofía del Ego»— y el *cuerpo propio* —supuesto de una «filosofía de la relación»— marcan de modo característico *dos interpretaciones de la tesis «libertad en situación».*

De acuerdo con Althusser, se debe a Sartre la originalidad de tal afirmación; originalidad, respecto de Heidegger, de afirmar la existencia como libertad y no mediante la noción genérica de ser. Pero Althusser no se ha detenido —a pesar de que su doble

14. SARTRE se hace dos preguntas en el cap. I de *L'Etre et le Néant*: 1.ª ¿Cuál es la *relación sintética* a la que llamamos ser-en-el-mundo? 2.ª ¿Qué deben ser el hombre y el mundo para que la *relación* de ambos sea posible? (EN, 38). MERLEAU-PONTY comienza SC indicando que su fin es «comprendre les rapports de la conscience et de la nature» (SC, 1); termina P. P. diciendo que «les relations comptent seules pour l'homme» «PP, 520), y nunca cesa de interrogar la relación entre lo visible y lo invisible, entre el sentido y el no-sentido.

15. LESSING, A., «Walking in the world: Sartre and Merleau-Ponty», *Human Inquiries,* XI, 122 (1971) 44-45.

16. EN, 502. LAÍN ENTRALGO nos dice al respecto que «si en el pensamiento de Heidegger opera tácitamente la noción de *equipo,* si la coexistencia heideggeriana es una suerte de solidaridad ontológica para la explotación del mundo, Sartre, por su parte, hace de la *competición* interindividual su tácito punto de partida» (O. cit., p. 373).

17. S. DE BEAUVOIR, «La Phénoménologie de la perception» de Maurice Merleau-Ponty», *T. M.,* 2 nov. 1945, pp. 364-365. DE WAELHENS, A., *Une philosophie de l'ambigüité,* cap. VII, «Le Corps propre». RABIL, A., *Merleau-Ponty, Existentialist of the Social World,* cap. II, pp. 20ss. LESSING, A., art. cit., p. 44. MADISON, G. B., *La phénoménologie de Merleau-Ponty,* pp. 43ss.

observación es válida [18]— a examinar si dicha tesis es verificable en el contexto sartriano mismo. Veamos la interpretación de Sartre.

Tras definir la *situación* como «la contingencia de la libertad en el *plenum* del ser del mundo» [19], Sartre es consciente de lo que llama la «paradoja de la libertad»: a) no hay libertad sino en *situación,* y b) no hay situación sino *por la libertad* [20]. La primera afirmación es su intuición fenomenológica; la segunda, su principio ontológico. De acuerdo a la primera, describe maravillosamente las diferentes estructuras de la situación: mi sitio, mi cuerpo, mi pasado, mis entornos, mi relación fundamental con el prójimo. Pero al final de esta última descripción fenomenológica, concluye de acuerdo con su principio ontológico:

> «La libertad es total e infinita, lo que no significa que *no tenga* límites, sino que *no los encuentra* jamás» [21].

En realidad, lo que es para Sartre una paradoja, es para De Waelhens [22] y A. Isaza [23] contradicción del pensamiento sartriano mismo, incapaz de justificar ontológicamente «lo que ve muy bien» (De Waelhens) bajo la perspectiva fenomenológica. Sartre, fenomenólogo, descubre y describe la «libertad en situación»; la ontología sartriana, en cambio, se apoya en la otra tesis: «la libertad absoluta, fundamento del ser»; la situación, por lo tanto, sólo aparece a la luz del fin proyectado, en un acto de significación centrífuga [24].

A lo que Merleau-Ponty contesta:

> «La idea de situación excluye la libertad absoluta en el origen (...) Además la excluye igualmente en su término» [24*].

18. Primera observación de Althusser: el intelectual pequeño burgués (Sartre) exalta tanto más *su* libertad cuanto más aplastada está y negada por el desarrollo del imperialismo (o. cit., 22). Segunda: ha observado que Sartre es el «filósofo de la "libertad-humana"» (Ibid., p. 43). Supongo que las últimas comillas expresan el a-humanismo althusseriano; supongo que en el «proceso de la historia sin sujeto» (Ibid., p. 91) está comprendido también el «otro» imperialismo, el de Hungría 1956 y Praga 1968, para concretarnos al período indicado por Althusser 1940-1970; supongo también que estará buscando otro atributo para calificar la libertad del mundo marxista, «el reino de la libertad» que sucederá al de la «necesidad».

19. EN, 568.

20. EN, 569. Cfr. O'Neill, J., «Situation and Temporality», *Philosophy and Phenomenological Research,* XXVIII, 3, 1968.

21. EN, 614.

22. De Waelhens, A., *Une philosophie de l'ambigüité,* p. 5.

23. Isaza, A., «El *cogito* encarnado en Merleau-Ponty», *Franciscanum,* XI, 32 (1969) 106-107.

24. EN, 568.

24.* PP, 518.

Excluye la libertad absoluta en el origen, porque en el *Lebenswelt,* fundamento de la libertad, me descubro a mí mismo como «ya nacido», como «dado a mí mismo», «ya situado» en un mundo físico y social [25]. Ahora bien, tal posición nos suscita dos problemas: primero, si en Merleau-Ponty no se da, como en Sartre, una exclusión de la situación, ¿consigue resolver la concepción determinista del comportamiento humano a partir de la «situación»? Segundo, una respuesta positiva al problema, ¿no equivale a afirmar la libertad absoluta en su término? El estudio del *determinismo* y de la noción de *compromiso* nos permitirá resolver las dos cuestiones.

A) ¿Determinismo? El hombre, estructura simbólica

«Estructura simbólica» no son dos términos para expresar la muerte del hombre, sino todo lo contrario: la existencia como unidad de significación en el mundo vivido. Así, su «filosofía de la significación», según expresión de Ricoeur [26], se enfrenta a la vez a la filosofía de la *cosa* (mecanicismo, vitalismo) y a la filosofía de la *idea.*

Frente a la primera, frente al empirismo de Pavlov, de Watson, de Skinner, Merleau-Ponty estudia la significación del comportamiento humano desde el punto de vista de la *estructura* [27], perspectiva de la totalidad. Frente a la segunda, frente al intelectualismo de Descartes, Kant o Sartre, la filosofía de la *significación* —el símbolo es, en primer lugar, un signo— comienza con una fenomenología de la perscepción; no tenemos la idea de «triángulo» sin haberla percibido alguna vez en el mundo sensible, como figura o «significación encarnada» [28].

Así, este planteamiento, del que se hacen eco De Waelhens, Gerber, Caillois y Madison [29] entre otros, sólo por este último ha sido captado en su sentido profundo. Madison expresa en dos palabras el doble intento de Merleau-Ponty: *transcendencia* y *en-*

25. PP, 413.
26. Ricoeur, «Hommage à Merleau-Ponty», *Esprit,* n. 29, 1961, p. 1119.
27. Cfr. la definición de «estructura», p. 126. El problema de una «filosofía de la estructura» no sólo lo planteó Merleau-Ponty en su discusión con la psicología de la *Gestalt,* sino también, ya en Collège de France, a propósito de las dificultades que la embriología le suscita a Driesch (RC, 173).
28. SC, 228.
29. De Waelhens, A., *Une philosophie de l'ambigüité,* pp. 11 y 61. Gerber, R. J., «Merleau-Ponty: The Dialectic of Consciousness and World», *Mand and World,* 2, n. 1 (1969) 88. Caillois, R., «De la perception à l'histoire. La philosophie de Maurice Merleau-Ponty», *Deucalion I,* n. 2 (1946) 65-66. Madison, G. B., o. cit., p. 24.

raizamiento [30]. Por una parte, comprender la existencia como creatividad o transcendencia le exige un examen detenido de los resultados y presupuestos de la psicología experimental, como observa S. de Beauvoir [31]. Por otra, fundar (buscar las raíces) el significado existencial del hombre no es pasarse al otro lado, al intelectualismo, sino pensar lo impensado por ambas corrientes filosóficas, a partir del cuerpo humano como «simbolismo natural» [32], ya que no es privilegio del simbolismo artificial o convencional —añade Merleau-Ponty— abrirnos a la verdad.

Así enmarcada, la tesis «libertad en situación» enfrenta a Merleau-Ponty, a un mismo tiempo, al problema del *determinismo* y a *Sartre*; en el primer caso, analizaré: a) los presupuestos del pensamiento determinista, b) la crítica del determinismo; en el segundo caso: c) la solución de Sartre al determinismo, d) la crítica de Merleau-Ponty a la solución sartriana.

1. Los presupuestos del pensamiento determinista

Sin pretender ser exhaustivo y limitado por el problema que nos ocupa, indicaré tres presupuestos de una explicación determinista de la realidad: el *atomismo* como concepción de la realidad, la *causalidad* como principio de su explicación, y la actitud «cientista» en el estudio del comportamiento humano.

El atomismo es el presupuesto que late en la explicación empírica del comportamiento, en el materialismo y en el mecanicismo. Para Demócrito, como para el último seguidor de esta concepción, la realidad está compuesta de una serie de partículas muy pequeñas e indivisibles, susceptibles de un análisis real. La materia es descomponible en «partes extra partes»; y su interacción responde a los principios de la mecánica, o, en el caso del comportamiento —dicen— a una ley físico-química, fisiológica, biológica, psicológica, sociológica, según los casos [33].

Merleau-Ponty delata este presupuesto en la fisiología de Pavlov [34], en el behaviorismo de Watson, en el empirismo que recurre a la «asociación» para explicar la sensación, la percepción, etc., y, en general, en el realismo que no puede concebir sino de modo externo (estímulo - respuesta) las relaciones entre el organismo y el medio, entre el alma y el cuerpo, entre la conciencia y la naturaleza.

30. G. B. Madison, o. cit., p. 86. Cfr. Said, E. W., «Labyrinthe of Incarnations: The Essays of Maurice Merleau-Ponty», *Kenyon Review*, XXIX, 1 (1967).
31. S. de Beauvoir, art. cit., p. 367.
32. RC, 180.
33. PP, 31.
34. SC, 135.

La acción causal resulta ser el principio explicativo lógico de tal realidad. Todo comportamiento —animal, humano— tiene una causa concreta que se puede localizar: reflejo condicionado (Pavlov), arco reflejo (Watson), «localizaciones cerebrales», ambiente más contingencias de refuerzo (Skinner), libido (Freud), esencia (Leibniz), «entelequia» (Aristóteles, Driesch), «plan de construcción» (Uexhüll), etc.

Merleau-Ponty critica incesantemente el pensamiento causal, porque convierte a la existencia humana en un «objeto»: objeto-cosa para el sujeto del laboratorio experimental, objeto-idea para el sujeto transcendental [35]. R. Caillois, haciéndose eco de tal crítica, nos descubre el propósito de Merleau-Ponty: «Ni cosa, ni idea, el comportamiento es *forma,* es decir, existencia y significación, y de una manera indisociable» [36].

Si el mismo Merleau-Ponty nos dice que ha perseguido el pensamiento causal en todos los niveles del comportamiento [35], se ha de añadir que dicha discusión, iniciada en *La structure du comportement* y proseguida en *Phénoménologie* [29], la mantuvo hasta el final de sus días, como atestiguan sus *cursos en el Collège de France* [37].

El «cientismo» consiste, según Merleau-Ponty, en la actitud del filósofo o del psicólogo que intentan explicar el comportamiento humano siguiendo, como método, el modelo físico-matemático. Según Kwant, el sujeto percipiente está frente al mundo psíquico, como el físico frente a la naturaleza; éste hablará de hechos físicos, y descubrirá leyes físicas, aquél nos hablará de «hechos psíquicos» y explicará el comportamiento por medio de leyes psicológicas [38]. El tremendo error del «cientismo», nos dice Merleau-Ponty, es confundir la existencia humana con un objeto científico, y ocultar la relación misma hombre-mundo que intentan explicar recurriendo al esquema mecánico-físico de los relaciones causales, y no a la experiencia originaria del *Lebenswelt* [39].

Atomismo, causalidad, «cientismo»: tres presupuestos de la explicación determinista del comportamiento que laten bajo distintas formas de pensamiento: materialismo y vitalismo, introspeccionismo y conductismo, neodarwinismo e idealismo, etc. Con-

35. SC, 222. RC, 131.
36. Caillois, R., art. cit., p. 66.
37. *Résumés de Cours.* Collège de France 1952-1960. Gallimard, 1968; publicados originalmente en *Annuaire du Collège de France.* Dedica tres cursos al concepto de *"naturaleza".*
38. Kwant, R. C., *From Phenomenology to Metaphysics* (1966), p. 112. Gerber, R. J., art. cit., p. 92.
39. PP, 26. RC, 115, 120, 137.

cretemos algo más la crítica del pensamiento causal y los resultados a los que llega Merleau-Ponty.

2. Crítica del determinismo: el hombre, unidad estructural de significación

Está fuera de mi propósito referirme a todos los aspectos del pensamiento determinista, ni siquiera a todas las formas en que aparece en la discusión de Merleau-Ponty. Creo más importante explicitar el fondo de tal discusión aclarando, con varios ejemplos, la siguiente nota de S. de Beauvoir [40]: Merleau-Ponty 1.° parte de hechos establecidos por la ciencia, 2.° demuestra que es imposible dar cuenta de ellos permaneciendo en un plano experimental, 3.° observa que, sin embargo, *implican una relación del hombre con el mundo* y, 4.° descubre pacientemente esta relación.

Añadiré una observación sobre la proximidad entre la actitud de Merleau-Ponty y la de L. Szondi y también con la de J. Piaget.

Ej. 1: Crítica del conductismo desde el punto de vista de la *Gestalttheorie*. Sobre la base de la fisiología de Pavlov, Watson establece su teoría del «arco reflejo», según el modelo S - R (estímulo-respuesta); el organismo humano es un sistema —«receptor» (del estímulo), «efector» (de la respuesta)— nervioso que funciona según dicho modelo [41].

Merleau-Ponty observa, en primer lugar, que S no se puede aislar ni definir independientemente de R; en segundo lugar, que el organismo —«suma de partes»— se limita a reaccionar pasivamente a los estímulos —función de «causa»— del medio exterior. Demuestra, siguiendo las experiencias de Köhler [42], que el organismo *se adapta* a *toda* la situación, y no a un solo S: una misma reacción puede ser constante frente a diferentes estímulos.

A partir de la experiencia de Köhler y de otras a las que se refieren De Waelhens [43] y Gerber [44], Merleau-Ponty concluye, no la inexistencia del reflejo o la ineficacia del modelo S - R a nivel fisiológico, sino que uno y otro no son *todo* el comportamiento humano. Se ha conseguido aislar el reflejo «puro» en el laboratorio; pero en la vida normal del organismo no existen, unas al lado de otras, actividades «reflejas», «instintivas», «intelectivas» [45].

40. S. de Beauvoir, art. cit., p. 367.
41. Rabil, A., o. cit., p. 5. Las «contingencias de refuerzo» de Skinner no tienen otra base que el reflejo condicionado (Cf. Skinner, B. F., *L'Analyse expérimentale du comportement*, tr. francesa, Dessart, Bruselas, 1971). Cfr. Gerber, R. J., art. cit. pp. 89-90.
42. SC, 39. Cfr. Rabil, A., o. cit., p. 6.
43. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambigüité*, pp. 22-25.
44. Gerber, R. J., art. cit., pp. 89-90.
45. SC, 44.

El comportamiento es forma (estructura) integral. No se comprende una actividad —el reflejo— sino por relación a la *totalidad*.

En consecuencia, la *estructura* del comportamiento humano no es la del modelo S - R, que sigue el principio de causalidad lineal; expresa una *relación*, en efecto; pero esa relación es *circular* (el organismo no es sólo pasivo, sino también activo). A este proceso circular —observa Rabil— llama «forma» o «estructura» la escuela de la *Gestalt* [46]. Ahora bien, lo que se propone Merleau-Ponty es descubrir el significado del proceso circular en su doble dimensión, vertical y horizontal [47].

A tal fin estudia el orden físico, el orden vital y el orden humano. Como a este estudio me he referido al hablar de la «autonomía dialéctico-estructural» (cap. III) del hombre, me limito aquí a citar un texto fundamental del pensamiento de Merleau-Ponty al respecto:

> «El advenimiento de los órdenes superiores, en la medida en que se cumple, suprime los órdenes inferiores como autónomos y da a las actividades que los constituyen una *significación* nueva» [48].

El proceso circular vertical es *dialéctico*: suprime la autonomía del orden inferior —no tiene sentido una explicación determinista del comportamiento—, lo que no significa negarlo; al contrario, lo *integra* en un orden superior, el cual expresa, *arraigado* en él, una significación nueva.

Pero he aquí el nuevo problema: el problema de la *significación* de la estructura.

Ej. 2: Crítica de la *Gestalttheorie* desde el punto de vista de la *fenomenología existencial*.

¿Qué significa el término «estructura»? ¿Significa lo mismo en física —estructura del átomo—, en cristalografía —estructura hexagonal—, que en la psicología gestaltista? Es éste un problema importante que merecería un estudio aparte. La importancia del problema la subraya Madison, para quien la noción de *Gestalt* es sólo el punto de partida y la ocasión para abordar el problema central en *La structure du comportement* [49]. La crítica de la *Gestalt* aplicada al comportamiento puede resumirse así: la existencia es una estructura; de acuerdo. Pero la *Gestalttheorie* olvida que, originariamente, el término «estructura» designa una unidad

46. SC, 40-42. «This circular process is what the gestaltist call "form" (= structure)» (RABIL, A., o. cit., p. 7).
47. MADISON, G. B., o. cit., p. 31.
48. SC, 195. CAILLOIS, R., art. cit., p. 66.
49. Creo que Madison se queda corto. El problema central lo sigue estudiando en su última etapa, y también —pero no sólo— a través del concepto de «estructura» (Cfr. nota 37; RC, 173. Cfr. V. I., 312, 328).

de correlación en el orden físico —por ejemplo, la correlación entre ejes y centros de simetría en cristalografía—; mientras que un organismo expresa una *unidad de significación,* según nota de Merleau-Ponty recogida a la vez por Caillois y Madison [50]. La psicología de la forma no ha abandonado el pensamiento causal: expresa una ley (orden) de equilibrio, pero orden *dado*; mientras que la significación propia del orden humano —todo organismo, incluso el del animal (formas sincréticas, formas amovibles) expresa ya un *sentido*— está vinculado a la categoría de *lo posible*: el hombre, dice Merleau, es este poder de

> «superar las estructuras creadas para crear otras» [51].

Merleau-Ponty llama comportamiento «*simbólico*» a esta «posibilidad de expresiones variadas de un mismo tema, esta «multiplicidad de perspectiva» [52], que caracteriza al comportamiento humano.

Ahora bien, sigue siendo problema la vinculación de estos dos términos «estructura» - «simbólica», como expresión del comportamiento humano. ¿Dónde radica la posibilidad? ¿Cuál es el origen del signo (estructura) simbólico?

Por una parte, ni la estructura es una idea pura, ni la conciencia un «yo pienso»; ésta, para Ricoeur [53], como para Merleau-Ponty [54], es un «yo puedo»; y aquélla ha de remitirse a lo sensible, como origen de su sentido. Ambos accesos nos conducen al *cuerpo propio*: la posibilidad, para la conciencia de expresarse de múltiples maneras —lenguaje, arte, movimiento, etc.—, y estructuración de una manera de ser —ser-en-el-mundo, libertad-situada— que, si bien estaba implícita en el modelo S - R, expresa una relación dialéctica circular que sólo caracteriza a la *existencia simbólica* [55].

Todas las demás formas de determinismo —un estudio importante al respecto es el de J. Parain-Vial [56]— en el pensamiento de Merleau-Ponty, siguen uno de estos dos esquemas y conducen a la misma *conclusión*: 1.° suprimir como autónomos los órdenes

50. «L'unité des systèmes physiques est une *unité de corrélation,* celle des organismes une *unité de signification*» (SC, 168-169). MADISON, o. cit., p. 28. CAILLOIS, art. cit., p. 67. DE WAELHENS, o. cit., p. 57.

51. SC, 189. Cfr. al respecto p. 46, nota 189: el planteamiento de Goldstein, en Der *Aufbau des Organismus* (1934) juega un papel decisivo en la crítica que Merleau-Ponty hace a la teoría de la Gestalt.

52. SC, 133.

53. Cfr. p. 96 de este trabajo.

54. PP, 160.

55. RC, 18.

56. J. PARAIN-VIAL, *La liberté et les sciences de l'homme.* Privat, Ed. Toulouse, 1973, p. 133.

inferiores, es decir, combatir el pensamiento causal de la explicación determinista del comportamiento humano; y 2.° fundamentar el nivel de existencia personal en un nivel pre-personal, es decir, buscar el sentido de la existencia consciente y libre en el hecho mismo de existir en situación.

Su posición no está exenta de objeciones. Así H. Lefebvre sale en defensa de Pavlov, aunque luego se contradice criticándole y da la razón a Merleau-Ponty [57]. Wolman hace una crítica honesta [58], y la de Kwant es objetiva [59].

A los ejemplos citados en aclaración de la nota de S. de Beauvoir, se podría añadir —persiguiendo el pensamiento causal—: el ej. 3, la *libido* freudiana [60], problema al que estaba previsto dedicarle un capítulo especial; cabe observar que, según Merleau-Ponty, no se ha de olvidar la perspectiva de la totalidad, como en el caso del reflejo. Ej. 4: la *estructura económica*; a este aspecto del pensamiento determinista, del que se hace eco Jung [61], me referiré al final del capítulo.

La observación de Kwant —Merleau-Ponty se ocupa más de buscar las raíces del nivel de existencia personal— nos permite comparar su actitud —sólo en el problema que nos ocupa, a saber, la crítica del determinismo como base de la tesis «libertad en situación»—, con la de Piaget y Szondi.

3. Merleau-Ponty, Piaget y Szondi

a) Entre Merleau-Ponty y Piaget hay una coincidencia fundamental: ambos se interrogan por la *génesis* del nivel de existencia personal. A partir de esta posición fundamental, hay que añadir que la psicología genética de Piaget y la fenomenología o ciencia de lo originario de Merleau-Ponty presentan, en su explicitación, dos características comunes: 1.ª *la interrogación del ser de la*

57. H. Lefebvre, «M. Merleau-Ponty et la philosophie de l'ambigüité», *La Pensée,* 73 (1957) 52.

58. Wolman no está de acuerdo con Merleau-Ponty, porque mantiene que el modelo de la verdad científica en psicología es la física (*Contemporary Theories and Systems in Psychology,* Harper Bros., New York 1960). Cfr. Gerber, R. J., art. cit., p. 92.

59. Kwant ha observado con agudeza, que, de los dos niveles de existencia que distingue Merleau-Ponty, estudia más a fondo el nivel prepersonal, si bien no nos dice en qué consiste exactamente el nivel personal (*The Phenomenological Philosophy,* 1963, pp. 225-227). Merleau-Ponty se limitaría a explicitar la emergencia de la significación en el mundo percibido.

60. RC, 78.

61. Jung, H. Y., «The Radical Humanization of Politics: Maurice Merleau-Ponty's Philosophy of Politics», *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie,* LIII, 2 (1967) 243.

vida a partir de los datos de la biología, y 2.ª *el rechazo de la explicación determinista* en su interrogación filosófica [62].

Jean PIAGET no ignora el problema central de Merleau-Ponty ni su solución: «subjectivité incarnée», ya que «toda conciencia tiene una historia que la vincula al esquematismo de la acción y por ahí al organismo» [63]. Uno y otro se alzan contra la interpretación neo-darwinista de este organismo.

Merleau-Ponty, en los cursos en el Collège de France —cf. nota 37— interroga los resultados de la teoría de la evolución. No sólo descubre que el «ultra-mecanicismo y el ultra-finalismo de los darwinistas» [64] reposa sobre el principio de que un organismo *es* todo o nada; sino que muestra que, en embriología,

> «las interpretaciones mecanicistas (Speemann) como también la de Driesch, dejan escapar lo esencial de una nueva noción de lo *posible*» [65].

Idéntica posición, la de Piaget en su reciente obra *Adaptation vitale et psychologie de l'intelligence* [66]. Para exponer su punto de vista, entabla discusión a la vez con el neo-darwinismo y con el behaviorismo. Para el primero, observa Piaget, «el mecanicismo de la evolución es fundamentalmente endógeno» [67]; para el segundo, al contrario, «el medio exterior constituye la única

62. NATANSON califica a la fenomenología de «a science ob beginnings» («The *Lebenswelt*», Ibid., p. 84). Y Merleau-Ponty: «une expérience renouvelée de son propre commencement» (PP, IX). Se plantea un grave problema: la crítica del psicologismo propio de la fenomenología (RICOEUR, P., Appendice. Quelques figures contemporaines, BREHIER, E., *Histoire de la philosophie allemande*, p. 185), ¿no alcanza a la psicología genética de Piaget? Dos respuestas: 1.ª Piaget no se queda en un nivel psicológico, sino que su interrogación accede al nivel filosófico (ZANER, R. M., «Piaget and Merleau-Ponty», *Rev. of Exist. Psychology and Psychiatry*, 6, n. 1 (1966) 23); 2.ª El mismo Husserl, al final, va «de l'idéalisme transcendentale à la phénoménologie génétique» (RICOEUR, Ibid., p. 195): busca la experiencia originaria en el mundo vivido.

63. PIAGET, J., *Sagesse et illusions de la philosophie*. PUF, Paris, 1972, p. 210.

64. RC, 136.

65. RC, 137.

66. PIAGET, J., *Adaptation vitale et psychologie de l'intelligence*. Hermann, Paris, 1974. El mismo planteamiento se observa en *Biologie et connaissance*. Gallimard, 1967. Merleau-Ponty ha tenido en cuenta el aspecto biológico de la existencia tanto en su primer diálogo con Goldstein (PIAGET, *Sagesse...*, p. 216; LEFEBVRE, *Ibid.* II, pp. 42-47, hace un buen estudio de la influencia de Goldstein en Merleau), como también en su segundo diálogo con la teoría de la evolución (RC, 136).

67. PIAGET, J., *Adaptation...*, p. 71.

fuente posible de progreso cognoscitivo» [68]. En el primer caso, Piaget se refiere explícitamente a J. Monod; en el segundo, a Skinner [69].

A la interpretación de Skinner cabe hacer las mismas observaciones hechas a Pavlov y a Watson.

A la interpretación de Monod le ha hecho una crítica profunda M. Barthélemy-Madaule en *L'Idéologie du hasard et de la nécessité* [70]. Como ha hecho Merleau-Ponty, no sólo pone al descubierto animismos, vitalismos y mecanicismos, sino que sistemáticamente descubre los supuestos y pasos infundados de la ideología de Monod: uno, la generalización del atomismo de Demócrito sin dejar la menor posibilidad abierta a la libertad que Marx creyó ver en Epicuro [71]; otro, el indeterminismo de la microfísica de M. de Broglie es azar en la microquímica (microbiología) de J. Monod [72]; y otro, la extensión de dos conceptos de dominio restringido —azar y necesidad— a toda la biología y a niveles no científicos, y la pretensión de un rigor científico en el empleo de otro concepto —libertad— que rehuye dicho rigor [73]. Pero volvamos a nuestro punto de partida.

Entre libertad y situación, entre interior y exterior, la génesis del nivel de existencia consciente a partir de la evolución biológica, presenta, para Piaget y Merleau-Ponty, un problema de *equilibrio* [74]: proceso circular o relación de integración dialéctica es la solución de Merleau-Ponty; «intercambio» [75] es un un término común a ambos pensadores.

b) Idéntica preocupación central observamos en Leopold Szondi como en Merleau-Ponty, bajo la perspectiva de la tesis

68. Ibid., p. 72.

69. Piaget, J., *Adaptation vitale...*, p. 72. Skinner, B. F., *Beyond Freedom and Dignity*. New York, 1971. Tr. fr. *Par-delà de la liberté et de la dignité*. Ed. R. Laffont, Paris, 1972; dice explícitamente que el agente autónomo tradicional «est remplacé par *l'environement*» (p. 223). El subrayado es mío. Volveré sobre la posición de Skinner.

70. Barthelemy-Madaule, M., *L'Idéologie du hasard et de la nécessité*. Seuil, Paris, 1972.

71. Uno de los epígrafes del libro de J. Monod: «Tout ce qui existe dans l'univers est le fruit du hasard et de la nécessité» (Démocrite): J. Monod, *Le hassard et la nécessité*. Seuil, Paris, 1970. Barthélemy-Madaule comentando ese epígrafe escribe: «Il imposse le déterminisme universel avant la lettre, et ne mentione aucun *clinamen* par où s'introduirait cette liberté que Marx, dans sa thèse, croyait apercevoir chez Epicure» (O. cit., p. 14).

72. Barthelemy-Madaule, o. cit., p. 73.

73. Ibid., pp. 77, 213.

74. RC, 136. Piaget dedica el cap. VIII a «Les problèmes d'équilibre» (*Adaptation...*, pp. 91-102).

75. PP. 512, 513, 517; SNS, 125. Piaget, *Adaptation vitale...*, pp. 14 y 92.

en discusión. Desde esta perspectiva, el psicoterapeuta de Zurich [76] nos ofrece, en *L'analyse du destin* [77] las dos características del planteamiento de Merleau-Ponty: 1.ª la afirmación del nivel de existencia personal frente a todo tipo de constricción externa o interna, como puede ser el «destino», 2.ª fundar la dimensión personal —analizando la situación concreta (el «destino»)— en el marco de la situación total de la existencia, cuya solución es: la libre elección del propio destino.

Para Szondi, como para Schopenhauer [78], «destino» no tiene el carácter de fatalidad y coacción que tenía para los griegos. «El hombre es el único portador de la tríada *vida, historia, destino*» [79]; pero este destino puede hacerse consciente y elegirse libremente.

Ahora bien, el verdadero problema surge cuando la libertad misma se hace consciente como destino. Es lo que Sartre ha expresado en la frase, «condenados a la libertad» [80], y Merleau-Ponty en esta otra no menos expresiva:

> «Para mí es un destino ser libre» [81].

La solución de Szondi, como la de Merleau-Ponty y Piaget, es la ley de equilibrio. Szondi analiza con mayor profundidad que Sartre la *situación total* de la existencia; la llama «destino-coacción» [82]; pero su solución no es ni la del pensamiento causal determinista ni la del indeterminismo sartriano, sino la de la libertad relativa del Merleau-Ponty o *libertad en situación*. La llama Szondi «destino-libertad»: «El destino-libertad o destino-

76. Leopold Szondi, nacido en Hungría en 1893, es doctor en Medicina (Budapest) y doctor en psicología y ciencias pedagógicas, h. c. (Louvain). Desde 1944 trabaja en Zurich como psicoterapeuta. El *análisis del destino* implica una *genética* —de ello trata el libro en cuestión— un diagnóstico, una patología, una doctrina del yo y una terapéutica especiales.

77. Szondi, L., *Schicksalsanalyse*. Bâle, Benno Schwabe, 1944. Tr. fr. por C. Van Reeth, *Introduction à l'analyse du destin*. Ed. Nauwelaerts, Louvain, Paris, 1972.

78. Szondi, L., o. cit., p. 3. Tras referirse a Rilke y a Heidegger, escribe Szondi: «A notre avis, le sens du destin est non la mort, mais le *devenir-homme*» (Ibid., p. 15).

79. Ibid., p. 3.

80. EN, 515.

81. PP, 413. Esta «libertad-destino» significa, para Merleau-Ponty, 1.º imposibilidad de reducirse a lo vivido («ce que je vis»), 2.º la posibilidad de distanciarme (mediante la «faculté de recul») de toda situación dada; si bien, es esta situación —situación abierta— la que posibilita la libertad; ya que esta libertad-destino ha estallado en el instante en que he sido «arrojado al mundo» (Ibid.). Posición que difiere de la de Sartre y, al contrario, se asemeja a la de Szondi.

82. Szondi, L., o. cit., p. 66. Cfr. esquema p. 46.

elección es el estado en el que el «moi-pontifex» asume él mismo la dirección de sus energías y funciones y en el que está en condiciones de compartir la libertad entre el ello, el yo y el super-yo, de tal manera que se establezca un equilibrio armonioso entre el estado de coacción de lo oscuro vegetativo y el estado de libertad de la psique. En adelante reina la libertad relativa, creada por el yo que supera todas las oposiciones» [83]. Todo este párrafo aparece subrayado —en letra cursiva— por el mismo Szondi.

El problema queda así: apuntado. Pasemos a Sartre.

4. La solución de Sartre: indeterminismo absoluto

La solución del indeterminismo absoluto está claramente expresada en *L'Etre et le Néant,* a cuya planteamiento me limito aquí [84]:

> «El sentido profundo del determinismo es establecer en nosotros una *continuidad* de existencia en-sí» [85].

Tal continuidad, erigida en ley —explicación lógica del comportamiento—, es abiertamente rechazada por Sartre a la vez desde su interpretación fenomenológica y ontológica: según la primera, no sólo ha afirmado la prioridad de la *conciencia,* sino que la ha reducido —radicalizando la *épochè*— a puro *acto*; de acuerdo a la segunda, la *existencia* —existir como acto, como libertad— está claramente privilegiada con relación a la esencia.

Si basta la *conciencia* para que la existencia se comprenda a sí misma, no tiene sentido: 1) ni la interpretación psicoanalítica de Freud [86] con base en el inconsciente, 2) ni las explicaciones behavioristas [87] del comportamiento humano.

83. *Ibid.,* p. 66.

84. Razón de tal limitación: se centra en ella la crítica que Merleau-Ponty hace a Sartre sobre el concepto de *libertad.* Eso no significa ignorar otros planteamientos de su obra. Por ejemplo, S. Beauvoir reprocha a Merleau-Ponty que no tiene en cuenta la posición de Sartre en *Saint Genet* («Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme», *T. M.,* 114-115, 1955; *Privilèges* (1955) 203-272). He de tratar el problema de la *Critique* al respecto, así como la discusión sobre tal problema entre Pietro Chiodi y André Gorz.

85. EN, 516. Tal continuidad o permanencia estaba asegurada en la filosofía clásica mediante la noción de «hypokeimenon» (Max Müller, art. cit., p. 11). El subrayado es mío.

86. Sartre, al expulsar de la conciencia todo «psiquismo», rechaza también toda interpretación basada en el «inconsciente» (EN, 658); por el contrario, Merleau-Ponty reconoce como indispensable una dimensión preconsciente de la existencia; en el Collège de France dedica el curso 1954-55 al problema del inconsciente.

87. EN, 556. Cfr. Bernstein, *Praxis and Action,* p. 163.

Más aún: si «la existencia del *acto* implica su autonomía» [88], no tienen razón de ser las explicaciones a partir de un estado o realidad anterior al acto mismo de existir como libertad radical; así Sartre rechaza, por una parte, no sólo la explicación mediante un psiquismo, siguiendo la crítica psicologista de Husserl, sino también el concebir los actos de la conciencia a partir de un «Ego transcendental» [89], y, por otra, se opone a toda concepción a partir de la «esencia» (Leibniz) o de un orden preestablecido (Descartes). Como al enfrentamiento a Descartes ya nos hemos referido —cap. IV, p. 159—, me limito a referirme a su oposición a Leibniz condensada en el texto siguiente:

> «Leibniz recae en un necesitarismo enteramente opuesto a la idea de libertad cuando coloca en el punto de partida la fórmula misma de la *sustancia* de Adán, *como una premisa* que traerá aparejado el acto (de Adán) como una de sus conclusiones parciales» [90].

El *acto,* para Sartre, no es conclusión o derivación lógica de los predicados —cualidades de Adán— contenidos previamente en el sujeto. El acto es *elección* de los propios *fines* de mi existencia-proyecto. Lo cual implica los postulados siguientes:

1.° La existencia, como temporalidad, es elección en función del *futuro* [91] —fines que proyecto, mi posibilidad futura—, no en razón del pasado; nuevo enfrentamiento a Leibniz [92] y a Freud: el determinismo vertical de Freud —la explicación por el inconsciente— permanece centrado en un determinismo horizontal —la explicación de la conducta presente por la historia pasada [93]—; por otra parte, la elección en función del futuro se hace en el *instante,* si bien se trata de una elección psicológica y ontológicamente injustificable. Veamos.

2.° postulado: psicológicamente, la elección no se apoya ni en *motivos* ni en *móviles.* Al contrario, motivos y móviles reciben el apoyo (luz que emana de los fines) de la libertad. Sartre distingue entre «motivo» o la captación objetiva de una situación determinada y «móvil» o la captación subjetiva de la misma [94]. Rechaza igualmente el acto racional ideal, el inspirado sólo en motivos, como el acto irracional o pasional, en discusión con

88. EN, 556.
89. Cfr. pp. 60-61.
90. EN, 546. El subrayado es mío.
91. Cfr. pp. 109ss.
92. EN, 547-548.
93. EN, 535, 657ss.
94. EN, 522-523. Sobre este problema y el de la indeterminación del acto libre, véase el trabajo de F. Montero, «La interpretación dialéctica de la libertad», en *Dialéctica y libertad,* pp. 109-129.

Descartes [95]. No describe racionalmente la existencia, ni explicita su irracionalidad. El acto existencial —la elección—, para Sartre, es la única razón de la irracionalidad. Sobre este postulado se centrará en parte la crítica de Merleau-Ponty.

3.° Ontológicamente, la elección es totalmente injustificable —irracional—, porque, como observa Max Müller, la existencia en Sartre es sin «hypokeimenon» o soporte del ser [96]. La injustificabilidad es el reconocimiento subjetivo de la *contingencia absoluta* de nuestro ser. Tal contingencia no sólo se hace presente a la conciencia como la *amenaza* perpetua del en-sí nihilizado, sino como la *amenaza del instante* [97] mismo en cada elección. Ahora bien, ¿es posible hablar de contingencia absoluta tratándose de la existencia humana? El problema ha sido planteado por Merleau-Ponty; examinaremos luego su respuesta.

4.° postulado: Es el corolario ético de los principios anteriores. Si mi elección no fuera absolutamente libre, no sería el autor único de mis actos ni, por lo tanto, el *único responsable de mi elección* [98].

Dentro de esta brevedad esquemática, he de subrayar la importancia en Sartre del factor ontológico, que da su sentido a los demás. Así, si por una parte, Sartre afirma la libertad absoluta:

> «Cada uno de mis actos, hasta el menor de ellos, es enteramente libre» [99].

Por otra, la total injustificabilidad de la contingencia absoluta le hace calificar de «absurda» [100] la elección, e interpretarla como un «perpetuo huir de la contingencia» [101]. En este sentido habla C. Audry de la «libertad de necesidad» [102] refiriéndose a la *Critique de la raison dialectique,* observando que en ambas obras Sartre repite sin cesar que la conciencia no es una cosa y que la realidad humana es «irreductible al determinismo» [103]. Pero, antes

95. EN, 517. Para Sartre, sólo hay dos soluciones posibles: o bien el hombre está «íntegramente determinado», o bien es «íntegramente libre» (EN, 518); él opta por la segunda (EN, 530). No es ésta la solución de Merleau-Ponty, ni tampoco la de Ricoeur, el cual defiende la interacción —como Merleau— entre lo voluntario y lo involuntario (*Le volontaire et l'involontaire,* Paris, 1967).

96. MÜLLER, M., art. cit., p. 11.

97. EN, 544.

98. Al concepto de *responsabilidad* me refiriré en la Conclusión final. La moral de Sartre —cuyo tratado anunciado no ha aparecido— es una moral de la responsabilidad individual. A. GORZ, o. cit., p. 207.

99. EN, 530.

100. EN, 558.

101. EN, 558. MÜLLER, M., art. cit., p. 10.

102. C. AUDRY, *Sartre et la realité humaine,* p. 109.

103. Ibid., p. 110.

de analizar el Sartre de la *Critique,* veamos la crítica que Merleau-Ponty hace a los postulados del primer Sartre y cómo dicha crítica contribuye a un segundo Sartre.

5. La crítica de Merleau a la solución de Sartre

La posición de Merleau-Ponty es la explicitación de la tesis libertad-en-situación que, como acabamos de ver —y en contra de Althusser y de C. Audry [104]—, se opone a la tesis de Sartre, indeterminismo absoluto.

Ni siquiera plantea Merleau-Ponty la concepción del hombre como alternativa —determinismo absoluto o total libertad—. Más aún: rechaza abiertamente toda solución de alternativa [105]. Frente a la filosofía del Ego, que da prioridad a la conciencia y a su acto creador, la filosofía de la relación —la de Merleau-Ponty— se propone comprender al hombre bajo los dos aspectos a la vez:

> «Existimos bajo las dos relaciones *a la vez*» [106].

El hombre es *diálogo* con el mundo: nace del mundo ya constituido, nace en un mundo aún no acabado; bajo la primera relación está solicitado; bajo la segunda, está abierto a una infinidad de posibles. Se trata, pues, de

> «comprender las dos cosas a la vez y cómo surge la libertad en nosotros sin romper nuestros lazos con el mundo» [107].

Establecida la posición de Merleau-Ponty, resulta evidente que la crítica del determinismo, tanto empirista como intelectualista [108] equivale al rechazo de la solución de alternativa. Hemos visto ya la primera parte, veamos la segunda, analizando los postulados de la solución sartriana.

104. Sobre Althusser cfr. p. 175 de este trabajo, n. 1. C. Audry, o. cit., p. 109. Sostiene C. Audry que en EN Sartre describe la «libertad en situación», mientras que en CRD la «libertad de necesidad». Mi oposición a la opinión de Althusser, como a la de C. Audry —en lo que se refiere a EN— se fundamenta en que la validez de las descripciones fenomenológicas de EN no están fundadas ontológicamente, sino lo contrario. Cfr. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambigüité,* p. 5. Troisfontaines, R., *Le choix de Sartre. Exposé critique de l'Etre et le Néant,* p. 59. Marcel, G., *Hommo viator,* p. 231.

105. SNS, 37. PP, 517.

106. PP, 517.

107. SNS, 37.

108. En Sartre hay un determinismo camuflado, no en tanto que «estamos condenados a la libertad», sino que, amenazados por la contingencia del en-sí, el proyecto fundamental de ser es, en el fondo, *necesidad* de huir y ser fundamento de sí. Cfr. Max Müller, art. cit., p. 10.

Postulado n. 1: *la existencia como temporalidad*. A partir de un común origen (Husserl y Heidegger), Merleau-Ponty afirma, con Sartre, que el tiempo es el sentido del ser [109]. Coincide también con Sartre en que toda elección de un fin es antes proyecto de una posibilidad futura. Ahora bien, frente a la posición de Sartre se han de hacer tres observaciones: 1.ª Merleau-Ponty no da prioridad al futuro, sino al *presente*; lo que no significa que Leibniz y Freud tengan razón frente al punto de vista de Sartre. 2.ª El *presente* es, para Merleau-Ponty, *articulación* del pasado —no su rechazo como en Sartre, por eso no rechaza absolutamente la posición de Leibniz ni la de Freud— y del futuro. 3.ª Finalmente, la dimensión del *presente preobjetivo,* fundamento del instante de la elección, excluye de ésta el carácter de injustificabilidad absoluta, si bien no convierte toda la contingencia en racionalidad [110].

Postulado n. 2: La *motivación no suprime,* según Merleau-Ponty, *la libertad, sino que la arraiga en el ser*. Se trata del problema de la *significación,* observa Kwant [111]. Todo motivo expresa un sentido que la libertad puede aceptar o rechazar. Ahora bien, ¿presentan los motivos un significado a la conciencia libre, o es más bien ésta el origen absoluto de toda motivación significativa? La segunda alternativa corresponde, según Merleau-Ponty y Natanson, a la tesis explícita de Sartre: toda significación es centrífuga [112]. Para Merleau-Ponty, la *Sinn-gebung* es a la vez —en intercambio— centrífuga y centrípeta [113].

Pues bien, todo el capítulo sobre la libertad —PP, 3.ª parte—, defensa de la tesis «libertad en situación» en oposición a Sartre, es la explicitación del campo de significación en el que estamos inmersos y del que no podemos evadirnos [113*]: valoración de la *naturaleza* —mundo natural— y de la *historia* —mundo cultural y social—. No es ésta una posición naturalista [114], ni es

109. PP, 469.

110. Centrados en el *presente* (PP, 489), la síntesis del para-sí y del en-sí que define la filosofía hegeliana tiene lugar en el fenómeno de la presencia. Por otra parte, el psicoanálisis cura, no por la conciencia del pasado, sino por las nuevas relaciones de existencia en el fenómeno de la presencia (PP, 519).

111. KWANT, R. C., *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty,* 1963, p. 208.

112. NATANSON, *Literature, Philosophy and the Social Sciences.* M. Nijhoff, The Hague, 1968, p. 28. PP, 490.

113. PP, 490, 503.

114. NATANSON califica la posición de McGill de «naturalista», porque éste critica el concepto sartriano de *pour-soi* como nada, alegando («Sartre's Doctrine of Freedom», *Rev. Intern. de Philosophie,* 9, Ju. 1949, pp. 330-331) que Sartre ignora los elementos básicos de continuidad y estabilidad en la *naturaleza* del hombre (NATANSON, *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology,* p. 78). Y es que Natanson no ve en Sar-

filosofía del Ego; es filosofía de la relación y de la significación. La motivación, según Merleau-Ponty, no anula la libertad; la suprime como absoluta, la hace relativa —«existimos bajo dos relaciones a la vez»—, Gerber lo ha observado, a sus posibilidades [115]. Posibilidades fundadas —y a la vez limitadas— por *mi manera de existir* o existencia dimensional, radicadas en

> «esta cierta significación de la naturaleza y de la historia que yo soy» [116].

Pues yo soy estructura significativa, a la vez psicológica e histórica: clase y conciencia de clase, sujeto concreto (sujeto encarnado, no subjetividad absoluta, y sujeto histórico). En consecuencia, el problema de la significación es, para Merleau-Ponty, intercambio y relación, porque el hombre es *diálogo*:

- diálogo entre situaciones abiertas, que piden un acabamiento, y el poder de iniciativa, que las confirma o transforma [117];
- diálogo entre la coexistencia vivida a nivel prepersonal y la conciencia de clase personal [118];
- la revolución es situación abierta vivida, antes de ser explícito poder de iniciativa;
- el cuerpo propio es «poder expresivo» y «poder» de explicitar las significaciones implícitas del mundo natural —montaña «escalable»— y cultural —cosas «para usar»—;
- intercambio entre el sentido que recibe de la historia y el sentido que a la historia da [119].

El hombre es diálogo, intercambio, «campo intersubjetivo» [120], precisamente siendo *este cuerpo* —mi manera de ser-en-el-mundo, «carne», natural, del mismo tejido que el mundo— y en *esta significación histórica* [121]. Por lo tanto, concluye Merleau-Ponty, el hombre es libre, no en contra o más acá de las motivaciones,

tre sino el fenomenólogo de la «libertad en situación». Ahora bien, la 1.ª ed. de la obra citada es de 1951; el art. anterior (nota 112) data de 1959 («Phenomenology and Existentialism», *Modern Schoolman*, vol. XXXVII, 1959). Lo que significa que Natanson descubre posteriormente el idealismo —como indica Merleau-Ponty— de Sartre; pero no ha rectificado su primera posición; por lo tanto, o se contradice Natanson, o «ser libre en situación» también es «construir» la situación.

115. GERBER, art. cit., p. 100.
116. PP, 519.
117. PP, 500, 505.
118. PP, 506-508.
119. PP, 512.
120. PP, 515.
121. PP, 515.

sino «por su medio» [122]. Libertad enraizada, frente a la libertad absoluta. El problema no es sólo psicológico, tiene la dimensión ontológica del «ser vertical».

Postulado n. 3: Ontológicamente, *la elección es,* en Merleau-Ponty, *parcialmente justificable y sólo en parte contingente.* Y no es que admita una esencia o «hypokeimenon» como soporte del ser. Pero rechaza igualmente la hipótesis de la elección incesante a partir de nada [123]. Si «hay» algo más bien que nada, estamos siempre en lo pleno, en el ser [124]: 1.ª evidencia de la fe perceptiva: hay *mundo*; 2.ª evidencia: hay *mi manera de ser* en el mundo [125], que es la *presencia*:

> «Todo me remite pues al campo de *presencia* como a la experiencia originaria donde el tiempo y sus dimensiones aparecen *en persona*» [126].

No es la presencia de una conciencia transparente (Sartre), sino presencia en la opacidad: a nivel impersonal, el «campo de presencia» es percepción, presente preobjetivo o encuentro del cuerpo propio y del mundo percibido —«mundo», cuna de la racionalidad [127]—; a nivel personal es, en primer lugar, aceptación o repulsa (=elección) de mi manera de ser y, en segundo lugar, el surgir («presente vivo») de un pasado cuyo sentido he de considerar y de un futuro que es proyecto y comenzar. El tiempo y sus dimensiones aparecen.

Aparece, según Merleau-Ponty, el «tiempo natural» el cual, desde mi nacimiento, corre a través mío como la sangre de mis venas de modo impersonal [128]. Tiempo natural —mi cuerpo— huella de mi historia personal. Así describe Merleau-Ponty la continuidad. Contingencia de ser libre y contingencia de elegir ahora esto o lo otro; pero sólo en parte; hay otra parte de racionalidad.

En el campo de presente soy presente a mí mismo, al mundo y a la otra libertad. En el «fenómeno de la presencia» [129] aparecen también el «campo de la libertad» y una «libertad condicionada» [130]. Ahora bien, concluye Merleau-Ponty:

122. PP, 519, 520.
123. PP, 516.
124. V. I., 121. PP, 342, 516.
125. PP, 519.
126. PP, 476. Cfr. PP, 492-495, 515, 520.
127. PP, 492. PP, XV.
128. PP, 488, 516.
129. PP, 519.
130. Fink, E., *Vergegenwärtigung und Bild*, p. 285; cit. en PP, 518.

«Es imposible deliminar la "parte de la situación" y la "parte de la libertad"» [131].

Sólo cabe afirmar, pues, que hay intercambio y que el hombre es diálogo —ni cosa ni idea— o encrucijada.

Sin embargo, Natanson, de acuerdo antes con Merleau-Ponty, diría ahora que tal es la posición de Sartre, y calificaría a Merleau-Ponty de naturalista, como lo ha hecho con McGill [132]. Lo que ocurre es que Natanson, buen conocedor de la fenomenología, da prioridad a esta perspectiva en Sartre y no, como De Waelhens hace [133], a la ontología. El problema radicaría entonces en un balanceo de *L'Etre et le Néant* a través del subtítulo «essai d'ontologie phénoménologique».

Postulado n. 4: Frente a la filosofía del Ego, que conduce a una ética de la responsabilidad individual absoluta —«moral de escritor», reconocerá Sartre—, la filosofía de la relación propone una *ética de la responsabilidad social* [134]; aquélla se basa sobre el principio de exclusividad; ésta, sobre el de *inherencia al mundo* [135]. El Ego, reducido a su acto, excluye toda otra significación que no sea la suya, y eleva a ésta a rango de universalidad. La filosofía de la relación, en cambio, cuenta con los otros y con la situación histórica [136].

Así, Natanson, analizando el concepto de «responsabilidad» en Sartre, se pregunta cómo puedo ser responsable absoluto de lo que he *sido* [137]. Merleau-Ponty, por su parte, teniendo en cuenta el principio de nuestra inherencia al mundo, de nuestra relación con los otros y con la historia, estudia el caso de Bujarin en el proceso de Moscú: «¿Cómo puede a la vez declararse responsable de actos de traición y rechazar la calificación de traidor?» [138], se pregunta; y, a su parecer, no hay respuesta posible sin distinguir entre lo sujetivo y lo objetivo, entre la intención (sentido de mi proyecto) y el acto (sentido de lo realizado), entre

131. PP, 517.
132. Cfr. notas 104 y 114.
133. De Waelhens, A., *Une philosophie de l'ambigüité*, p. 5.
134. Merleau-Ponty, partiendo del primado de la percepción, rechaza una ética de la subjetividad y propone una ética de la responsabilidad social. Los principios morales son mistificaciones si no pasan a la práctica:
1) deben animar nuestras relaciones con el otro,
2) deben tener en cuenta las consecuencias sociales de las acciones humanas («Le primat de la perception», *Bull. Soc. F. Phil.*, 41, n. 4, 1947, pp. 133-134).
135. *Ibid.*, p. 133.
136. SNS, 9.
137. Natanson, M., *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*, p. 86.
138. HT, 76.

el sentido de mi acto y el sentido de la historia (sentido de la Revolución en la Rusia de Bujarin) [139]. No es el momento de examinar este problema —quede ahora en apunte—; pero sí de plantear dos nuevas cuestiones.

Primera: ¿hay un determinismo de la historia o una lógica de la situación? Segunda: si expresamos la relación entre lo subjetivo y lo objetivo en términos de «compromiso» —*engagement*— ¿es posible para la libertad absoluta llegar a ser «*liberté engagée*»? A la primera cuestión responderemos a continuación; dejaremos la segunda para el próximo capítulo.

6. Imprevisibilidad y lógica de la situación

Como acabamos de ver, Merleau-Ponty se propone comprender el hombre bajo las dos relaciones a la vez: insiste en la parte de libertad frente al pensamiento causal, describe la significación de la situación frente a la libertad absoluta. Ahora bien, ¿qué relación hay entre la *libertad* y la *situación histórica*? ¿Hay cabida para la libertad en la concepción marxista de la «lógica de la situación»? [140]. ¿Se puede hablar de contingencia si todo es racionalidad?

El análisis de *Das Kapital* ha descubierto el sentido de la historia; la estructura de la sociedad capitalista, permite *prever* la nueva estructura del mundo socialista: hay una «lógica de la situación». Tal es una posición que se defiende hoy día, en virtud de las «determinaciones estructurales internas» [141] de la historia concebida como «proceso sin sujeto» [142]. No me propongo tratar a fondo el tema de la historia, sino sólo hacer algunas observaciones: una, relativa al determinismo sociológico de Marx; otra, acerca de las acciones o reacciones imprevisibles.

En *The Open Society and Its Enemies,* Karl Popper sostiene que el marxismo es un *método* antes que una doctrina [143]. Si la filosofía, como la ciencia, ha de dar resultados prácticos —«transformar» el mundo—, el método histórico ha de consistir en *predecir el futuro.* Ahora bien, aunque Popper reconoce el valor en sí de este descubrimiento metodológico [144], observa que está fun-

139. HT, 77ss.

140. Popper, K., *The Open Society and Its Enemies.* London, 1945, t. II, pp. 97ss.

141. Ranciere, J., *Lire le Capital* III. Maspero, 1973, p. 67.

142. Althusser, L., *Réponse à John Lewis,* p. 91.

143. Popper, K., o. cit., p. 84.

144. Para Althusser, el materialismo histórico no es sólo un método, sino una ciencia. Donde Popper no ve más que pretensión de ciencia social —que se reduce a profecía histórica—, Althusser distingue una ciencia (ciencia de la historia) y una filosofía («Sobre la relación de Marx con Hegel», *Ibid.,* p. 96).

damentado sobre el argumento de que «la ciencia puede predecir el futuro sólo si el futuro es predeterminado —si el futuro está presente en el pasado»— [145]. Con el fin, pues, de explicitar la posición de Marx, Popper hace las siguientes precisiones:

En primer lugar, ninguna clase de determinismo debe ser considerado como presupuesto necesario del método científico [146]. En segundo lugar, se ha de distinguir entre la predicción científica —propia de la física, de la astronomía— y la «profecía histórica»— que predice las tendencias del desarrollo futuro de la sociedad; el carácter científico de la primera no es argumento en favor del carácter científico de la segunda; si tenía que ser ciencia social, y por lo tanto, profecía histórica, el gran curso de la historia tenía que ser predeterminado [147]. Tal predeterminación, observa Popper, en tercer lugar, no radica en un psicologismo historicista, como en el caso de Stuart Mill [148], sino en el *predominio de los factores económicos.*

Ahora bien, «es falso —escribe— que todo el desarrollo social depende de las condiciones económicas (...), ya que hay interacción entre ideas y condiciones económicas» [149]. Más aún: según Popper, las ideas, nuestros conocimientos, pueden ser lo más fundamental; las ideas pueden revolucionar las condiciones económicas en determinadas circunstancias de un país, no lo contrario [150].

Su conclusión: «(Marx) ha subestimado el reino de la libertad y su posibilidad de conquistar el reino de la necesidad» [151]. Sin embargo, Popper no se vuelve, con Hegel, de espaldas a Marx; sus simpatías van más hacia éste. Pero *su posición es de equilibrio*: se empeña en buscar en Marx una concepción dualista del hombre —espíritu y carne, si bien muy realista, reconoció que «la carne es la más fundamental de las dos» [152]—, y en subrayar el hecho de las acciones imprevisibles frente a la lógica de la situación. Por «lógica de la situación» entiende lo que hay de racional en una situación dada. Tal es lo que se propone como método, por ejemplo, el análisis económico.

Ahora bien, aplicado a las ciencias sociales, este método tiene su límite: no le niega su eficacia si las acciones humanas han de explicarse en los límites de la situación en que suceden:

145. Popper, K., o. cit., p. 84.
146. *Ibid.*, p. 85.
147. Popper, K., o. cit., p. 86.
148. Mill, *A System of Logic*, VI, IX, 3.
149. Popper, K., o. cit., p. 107.
150. Popper, K., o. cit., p. 108.
151. *Ibid.*, p. 108.
152. *Ibid.*, pp. 102-103.

pero su análisis sólo puede ir «tan lejos como le sea posible» [153]; ya que el hecho mismo de la vida social, que es tensión entre grupos opuestos, provoca muchas *acciones y reacciones imprevisibles* [154].

Con esta interpretación de Popper está de acuerdo Merleau-Ponty. El hombre debe caminar sobre sus pies; pero sin olvidar que su caminar debe estar dirigido por la cabeza. Lo propio del marxismo —observa Merleau-Ponty— es hacer prevalecer la lógica de la historia sobre su contingencia [155]; su conclusión es radical:

> «Si abandonamos resueltamente la idea teológica de un fondo racional del mundo, la lógica de la historia no es sino una posibilidad entre otras» [156].

La lógica de la historia sólo es *una* posibilidad entre otras, porque como observa Lagueux, «esta razón, este sentido de la historia es la que surge a través de la acción humana» [157]. Acción de consecuencias imprevisibles. A este respecto, Ricoeur, en su «Hommage à Merleau-Ponty», cita la siguiente afirmación:

> «No hay que olvidar que Marx insiste en la imposibilidad de pensar el porvenir» [158].

Se puede analizar la situación presente, partiendo del pasado; se puede descubrir cierta lógica de la situación; pero ésta no le llega del exterior, sino que emana del interior, si los hombres comprenden la experiencia de su situación y quieren transformarla.

Conclusión: Ni contingencia absoluta, ni total racionalidad; ni determinismo absoluto ni total libertad. El hombre es *estructura simbólica*: estructura psicológica e histórica [159], estructura relacional. Pero el significado que se descubre en tal estructura no es todo lógica o racionalidad. La acción humana es signo expresivo y su gesto, si es gesto de libertad, remite a un sentido

153. POPPER, o. cit., p. 95.
154. La tarea de las ciencias sociales —descuidada por el psicologismo— «is the task of analysing the unintended social repercussions of intentional human action» (*Ibid.*, p. 95).
155. MERLEAU-PONTY, M., «La querelle de l'existentialisme», *T. M.*, nov. 1945 (SNS, 142).
156. MERLEAU-PONTY, M., «Autour du marxisme» (SNS, 211).
157. LAGUEUX, M., «Y-a-t-il une philosophie de l'histoire chez Merleau-Ponty?», *Dialogue*, V, 3 (1966) 410.
158. *Eloge de la philosophie*, p. 59; cit. por Ricoeur en «Hommage à Merleau-Ponty», *Esprit*, 29 (1961) 1118.
159. PP, 519.

segundo, inaugura la contingencia, se escapa a la racionalidad. De nuevo Ricoeur citando a Merleau-Ponty:

> «El mundo humano es un sistema abierto o inacabado y la misma contingencia fundamental que lo amenaza de discordancia lo sustrae también a la fatalidad del desorden (...), sólo a condición de que no se olvide que los aparatos son los hombres y que se mantenga y multiplique las relaciones de hombre a hombre» [160].

El texto citado es el párrafo final de *Humanisme et Terreur,* escrito en 1947. «Sistema abierto» designa, referido al mundo, lo que «estructura simbólica» referido al hombre en el mundo. El sistema socio-político de la postguerra estaba abierto a muchas posibilidades: una, la revolución en la URSS; otra, la democracia americana triunfante del nacismo; otra, la posibilidad de Francia.

Sartre y Merleau-Ponty se esfuerzan en comprender la situación histórica y su sentido. ¿Comprometerse en un partido? ¿En qué dirección? ¿Y qué significa *comprometerse* (=*s'engager*)? En 1950 —escribe Sartre años más tarde— Merleau-Ponty propone denunciar la *explotación* a derecha e izquierda, golpeando sobre dos gigantes —URSS, USA— que no sentirían ni los golpes [161]; «yo —añade Sartre— nadaba en la incertidumbre» [162].

Analizando el término «*engagement*», veremos cómo Sartre abre los ojos a la realidad de las relaciones humanas en un mundo de explotación.

160. HT, 193.
161. SARTRE, «Merleau-Ponty vivant», *Situations IV,* p. 231.
162. *Ibid.,* pp. 239-240.

Capítulo VI

SITUACION POLITICA Y LIBERTAD

B) El compromiso: De una actitud política a la otra

El tema del compromiso (*engagement*) es un tema específico de la filosofía de la existencia, según Mounier [1]. En efecto, ser-en-el-mundo, ser-en-situación, implica no una pasividad absoluta que se expresa como actitud meramente receptiva, sino más bien una *actitud activa*: doy un significado a *mi* mundo, a mi situación. Este acto de dar sentido puede considerarse bien como *recepción* de un sentido dado, bien como *creación* de un sentido nuevo. En ambos casos se trata de un *acto,* cuya característica esencial es que sea un «acto libre»: libremente asumo el sentido de la situación en que me encuentro, libremente doy un sentido nuevo a mi situación. Pues bien, tal dialéctica de la libertad y el sentido es lo que expresa el término *compromiso* (*engagement*): si en los dos casos —tras realizar el acto (de asumir o de crear)— puedo decir: «*je* me suis engagé», en el acto de asumir un sentido dado me descubro y me elijo como «*déjà* engagé» [2].

Observemos las dos perspectivas del «engagement»: la perspectiva subjetiva si acentuamos el «*je*», y la perspectiva objetiva si analizamos el «*déjà*» (=el ahí, la situación). Ahora bien, lo que resultaría evidente —en un planteamiento que tenga en cuenta las dos perspectivas— para una filosofía de la «conscience engagée» [3] y problemático para una teoría del para-sí que surge como nihilización del en-sí, resulta lo contrario para S. de Beau-

1. Mounier, E., *Introduction aux existentialismes*. Denoël, 1947. Tr. esp. Guadarrama, Madrid, 1967. Cfr. cap. IV, El compromiso.

2. *Asumir* es también dar significado a *mi* mundo; *crear* no equivale a partir de cero. De modo que no hay libertad «sin raíces» (PP, 520) y, por otra parte, la libertad de «m'engager» supone la otra libertad de «me dégager» (PP, 519).

3. De Waelhens, A., *Une philosophie de l'ambigüité*, p. 8.

voir: el *compromiso* se hace problemático en aquélla y no en ésta [4].

Dos postulados —correspondientes a las dos perspectivas— subtienden el problema: el primero, *el compromiso es acción* [5], postulado fundamentado en la concepción misma de la existencia, según la cual el hombre no es sino se hace; segundo, *la acción tiene una dimensión histórico-social,* de acuerdo a dos dimensiones de la existencia —dos aspectos de la situación— ya señaladas, temporalidad y socialidad. A este segundo postulado se refiere Merleau-Ponty cuando escribe:

> «Es necesario analizar el «engagement» (...), el estatuto de lo social y el fenómeno de la coexistencia. Esta teoría de lo social *L'Etre et le Néant* no nos la da todavía. Pero plantea el problema de las relaciones recíprocas entre la conciencia y el mundo social» [6].

Para comprender el punto de vista de Merleau-Ponty es muy importante tener en cuenta lo siguiente: 1) vincula el compromiso a la acción social; 2) no encuentra en Sartre —*L'Etre et le Néant* es la obra más representativa del existencialismo— la dimensión histórico-social del compromiso, lo que significa que el existencialismo se queda en la individualidad; 3) lo que no halla en Sartre, lo encuentra, por el contrario, en la praxis marxista, cuyo fundamento es la «coexistencia de los hombres» [7]; 4) sin embargo, el problema social, que sólo está planteado en la teoría de Sartre, no está completamente resuelto en la de Marx, según Merleau-Poty [8], de modo que propone como conclusión:

> «Un marxismo vivo debería "salvar" la investigación existencialista e integrarla, en lugar de sofocarla» [9].

4. De Beauvoir, S., «Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme», *Privilèges,* p. 257.

5. J. Ladrière distingue dos sentidos de compromiso: el compromiso-conducta o conducta de compromiso en una situación dada y el compromiso-acto o decisión individual en la cual uno se implica a sí mismo (*L'Engagement.* C.N.P.E., Bruselas, 1975, pp. 3-4). El primer sentido define el compromiso desde la perspectiva de la situación objetiva (la conducta posible en tal situación); mientras que el segundo sentido acentúa más el factor subjetivo. En este capítulo se tendrán en cuenta ambas perspectivas: no se puede juzgar una toma de posición de Sartre o de Merleau-Ponty, sino a la luz de la situación objetiva.

6. SNS, 140.

7. SNS, 142. Lukacs, G., *Existentialisme ou marxisme?* Paris, Nagel, 1948, p. 222. Mounier, E., o. cit., p. 118.

8. SNS, 142-143.

9. *Ibid.,* p. 143. Observemos que quince años más tarde Sartre escribe en *Préface* a CRD: «Je tiens l'idéologie de l'existence et sa méthode "compréhensive" pour une enclave dans le marxisme lui-même qui l'engendre et la refuse tout à la fois» (pp. 9-10). La misma idea —que el

No menos importante es observar que, escrito en defensa de Sartre, «La querelle de l'existentialisme» ofrece la dirección de la investigación al marxismo. Ahora bien, no se trata de un traspaso de poderes definitivo, sino más bien del comienzo de una *confrontación* —existencialismo, marxismo— que durará toda su vida. Tal confrontación tiene lugar desde dos perspectivas diferentes: la filosofía y la política; doble perspectiva de un mismo problema, la intersubjetividad.

La discusión que, a nivel filosófico, despierta el interés de G. Lukács [10], H. Lefebvre o J. Lacroix [11], a nivel político se convierte en polémica entre Sartre, Camus, R. Aron, F. Jeanson, C. Lefort, Merleau-Ponty, S. de Beauvoir; polémica que constituye el laboratorio de prueba de la teoría política de los años de postguerra en Francia, según observación de J. Ullmo [12]. El balance de veinte años de controversia todavía no se ha hecho, si bien se han de considerar como obras representativas, en el aspecto político, la de M. A. Burnier [13], y en el filosófico ninguna tan expresiva como *Critique de la raison dialectique* [14].

Mi propósito no es analizar en detalle la controversia entre existencialistas y marxistas desde 1945 a 1965 en que P. Chiodi la suscita todavía [15], sino *centrarme en la actitud que Sartre y Merleau-Ponty toman en tal confrontación,* desde el punto de vista de la filosofía política, índice —en este caso— del compro-

pensamiento de la existencia es «la seule recherche marxiste qui soit à la fois fondée et concrète»— expresa Sartre a Garaudy («Existentialisme et marxisme. Une lettre de J.-P. Sartre», *Perspectives de l'homme,* 1969, p. 113).

10. LUKACS, G., *Existentialisme ou marxisme?* GOLDMANN, L., *Lukács et Heidegger.* Denoël, Paris, 19673.

11. GARAUDY, R., COGNIOT, G., LEFEBVRE, H., *Mésaventures de l'antimarxisme.* Avec une lettre de Georg Lukács. Ed. Sociales, Paris, 1956. LACROIX, J., *Marxisme, existentialisme, personalisme.* Paris, PUF, 1949. GARAUDY, R., *Perspectives de l'homme.*

12. ULLMO, J., «Une étape de la pensée politique. M .Merleau-Ponty», «Les Aventures de la dialectique», *Critique,* 98 (1955) 625.

13. BURNIER, M. A., *Les existentialistes et la politique.* Gallimard, 1966. El autor se interesa sobre todo en Sartre y su evolución política.

14. SARTRE, en su 70.° aniversario, habla de la *Critique*: «Ecrire la *Critique de la raison dialectique* a représenté pour moi une manière de régler mes comptes avec ma propre pensée en dehors de l'action sur la pensée que exerçait le parti communiste. La *Critique* est un ouvrage écrit contre les communistes, tout en étant marxiste. Je considérais que le vrai marxisme était complètement tordu, faussé par les communistes. A l'heure qu'il est, je ne penserais plus tout à fait la même chose» («Ce que je suis» par Jean-Paul Sartre. Interview a Michel Contat, *Le Nouvel Observateur,* 23 juin 1975).

15. CHIODI, P., «Esistenzialismo e marxismo», *Rivista di Filosofia,* LIV, 1963, pp. 164-190. Se hace eco del debate sobre la dialéctica entre

miso histórico-social. A tal fin seguiremos el procedimiento siguiente:

Adoptamos como punto de partida *Les Aventures de la dialectique* (1955) en el capítulo titulado «Sartre et l'ultra-bolchevisme»:

1 — La crítica que Merleau-Ponty hace a Sartre nos permite comprender la actitud política de éste así como su evolución posterior.

2 — La crítica que S. de Beauvoir hace, con esta ocasión, a Merleau-Ponty nos exige un análisis no sólo de la posición de éste, sino de su evolución.

A la evolución, tanto de Sartre como de Merleau-Ponty, me refiero con el título «de una actitud política a la otra». Ahora bien, ¿por qué el cambio de actitud? ¿Qué implicaciones conlleva? ¿Expresa siempre un compromiso o más bien se trata de un modo de eludirlo? ¿Tiene acaso razón R. Aron cuando escribe: «Tengo siempre la impresión de que el existencialismo, en nombre del compromiso, no consigue ni comprometerse ni justificar una actitud, histórica o política, concreta»? [16]. Es posible. La única certeza que podemos adelantar es que Merleau-Ponty, consciente de su situación histórico-política, se propone captar el sentido de la historia interpretando el acontecimiento, porque sabe que

> «el sentido histórico es inmanente al acontecimiento interhumano» [17].

Ahora bien, si el prototipo de acontecimiento es la URSS de 1945, y la Revolución en ella, la praxis por excelencia que atrae la atención de la «intelligentsia» francesa, ¿cómo interpretar la Revolución diez, quince años más tarde, cuando Francia se hace consciente de sí misma? [18]. En 1955 Simone de Beauvoir no concede a Merleau-Ponty que la Revolución pueda ser paradoja. Un año más tarde, sin embargo, Budapest 1956 no deja de ser acontecimiento paradójico en la lógica de la Revolución. Y Sartre podrá leer —tras la lección del acontecimiento y de Merleau-Pon-

J. P. Sartre, R. Garaudy, J. Hyppolite, J. P. Vigier, J. Orcel, *Marxisme et existentialisme, controverse sur la dialectique*. Paris, 1962. El art. de Chiodi figura como Apéndice I en su libro *Sarte e il marxismo*. Milan, 1965. Tr. esp. en Oikos-Tau.

16. Aron, R., «Marxisme et existentialisme», conferencia en el Collège philosophique en 1946, reproducido en su libro *Marxismes imaginaires*. Gallimard, 1970, p. 60.

17. EP, 60.

18. De Beauvoir, S., *La Force de l'âge*, pp. 224, 381. Burnier, M. A., *Les existentialistes et la politique*, p. 18.

ty, como un acontecer más— por primera vez el sentido de la historia.

Una última cuestión, *la libertad concreta y efectiva* nos llevará a interrogar de nuevo la actitud de Sartre y de Merleau-Ponty, así como el estatuto del régimen democrático o revolucionario.

En síntesis, en el análisis del «engagement», explicitando la tesis «libertad en situación», examinaremos tres problemas:

— la evolución de Sartre y de Merleau-Ponty, centrados en el período 1945-1960;
— la Revolución como paradoja;
— la libertad concreta y efectiva o libertad real, frente a la libertad formal y a la libertad absoluta.

Pues bien, si el grupo de resistencia «Socialisme et Liberté» puso a Sartre y a Merleau-Ponty en presencia uno del otro [19]. *Les Temps Modernes* pone a ambos en presencia del acontecimiento: codirector con Sartre, Merleau-Ponty es a la vez redactor-jefe y director político, porque —reconoce Sartre— «yo interrogaba los hechos cuando él ya hacía hablar a los acontecimientos» [20]. De ahí que, como observa Kwant, nuestro comentarista político se ve obligado a precisar su posición, no sólo frente a los comunistas, sino también frente al mismo Sartre [21]. De tal modo que en *Les Aventures de la dialectique* ambas posiciones se expresan del modo siguiente:

SARTRE: De la «adhesión sin partido» a la «simpatía sin adhesión».

MERLEAU: De la «esperanza marxista» a la «izquierda no comunista».

En un primero momento, la actitud de Merleau-Ponty con relación a los comunistas es más favorable que la de Sartre. En un segundo momento, aquél vuelve sobre sus pasos —veremos por qué— e interroga los presupuestos de la históricamente insostenible actitud sartriana. Veamos ésta en primer lugar.

1. SARTRE: DE LA «ADHESIÓN SIN PARTIDO» A LA «SIMPATÍA SIN ADHESIÓN»

El término «adhesión» —versión de «engagement»— supone una elección, y designa un «acto consciente, continuamente pues-

19. SARTRE, «Merleau-Ponty vivant», *Situations IV*, p. 193.
20. Ibid., p. 210.
21. KWANT, R. C., *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, p. 185.

to en cuestión, incluso en la fidelidad» [22]. Es cuestionable sobre todo el «algo» al que nos adherimos. Pero ¿cuál es ese «algo» al que Sartre se adhiere?

Primera actitud de Sartre: en el comienzo de *Les Temps Modernes* (1945) propone al comité de redacción no adherirse a ningún partido [23], lo que significa positivamente un compromiso exclusivo en la defensa de ciertos principios: denunciar la explotación para cambiar la sociedad (democracia, socialismo, libertad concreta) [24].

Segunda actitud: en 1952 la «no adhesión» es una relación concreta entre Sartre y los comunistas —simpatía explícita de aquél, interés de éstos—, que se traduce en la justificación de la *praxis* comunista a partir de la *teoría* sartriana, como él mismo declara y nos lo recuerda Merleau-Ponty [25].

De una actitud a la otra algo ha cambiado y algo permanece constante: ha cambiado de una política de neutralidad inicial entre URSS y USA a una amistad manifiesta con el Partido comunista [26]; permanece constante la adhesión a sus propios principios, que justifican su acción política, acción de escritor [27]. Ahora bien, el problema no radica, para Merleau-Ponty, en la acción política de Sartre considerado individualmente, sino más bien *en la justificabilidad de la praxis comunista a partir de los principios mismos* sartrianos.

Centrados en este problema, intentaré aclarar el significado de la segunda actitud, resolviendo las dos cuestiones siguientes: 1.ª qué es lo que ha llevado a Sartre a tal actitud, 2.ª cuál es la filosofía política de la misma.

Respecto a la primera cuestión he aquí mi hipótesis: Sartre se asocia a los comunistas, no tanto por elección, como por negación y rechazo de su propia clase burguesa. Mi afirmación se apoya no sólo en la propia confesión de Sartre, sino también en la evolución misma de su relación con los comunistas.

En primer lugar, Sartre cuenta así lo que califica de «conversión»:

> «Los últimos lazos fueron rotos, mi visión se transformó (...). En lenguaje de Iglesia esto fue una conversión, Merleau se había convertido en 1950. Estábamos el uno y el otro condicionados, pero en sentido inverso. Lentamente acumulados, nuestros sinsabores nos

22. Burnier, M. A., o. cit., p. 20.
23. Aron, R., o. cit., p. 60.
24. Burnier, M. A., o. cit., pp. 27, 32-33.
25. Sartre, «Les Communistes et la Paix» II, *T. M.*, 84-85 (Oct.-Nov. 1952) 706. AD, 133.
26. Burnier, o. cit., pp. 74 y 83.
27. Sartre, «Qu'est-ce que la littérature?», *Situations* II, p. 73.

hicieron descubrir en un instante a uno el horror del estalinismo, a otro el de su propia clase» [28].

Sartre escribe «Merleau-Ponty vivant» en 1961. Se refiere, pues, retrospectivamente al cambio de Merleau, con ocasión de la guerra de Corea [29], y al suyo (1952) con ocasión de varios acontecimientos en Francia: uno, el caso Henri Martin, soldado hecho preso por haber distribuido octavillas contra la guerra de Indochina [30]; otro, la detención de J. Duclos cuando la manifestación violenta en Francia contra el general americano Ridway, y la posición de la prensa de derecha [31]; y un tercer acontecimiento, la candidatura de Merleau-Ponty al Collège de France es interpretada por Sartre y S. de Beauvoir como tomar partido por la burguesía [32]. En consecuencia, un rechazo común de la sociedad burguesa induce a Sartre a escribir, no sólo sobre Henri Martin [33], sino también —con el corazón sublevado, tras la noticia de la detención de Duclos—, «Les Communistes et la Paix» I [34], expresión de su amistad y simpatía con los comunistas.

La otra razón —fundamento de mi hipótesis— es la *evolución misma de Sartre* en su relación con los comunistas. El artícu-

28. SARTRE, *Situations IV*, pp. 238-249.

29. BURNIER, refiriéndose a la guerra de Corea, observa que fue, para Merleau-Ponty, el paso de una actitud política a la otra: el imperialismo de la URSS le hace pensar que, en adelante, todos los problemas serán planteados sobre el plan de «rapports de force et de la diplomatie traditionnelle» (AD, 309). Sartre confirma que Merleau-Ponty le pidió entonces que la revista no hablara una palabra más de política (*Sit. IV*, p. 338). Sartre, al contrario, deja de lado su idealismo, convencido de que «il fallait garder son parti politique même dans la guerre» (O. cit., p. 80).

30. SARTRE, *Situations IV*, p. 248. BURNIER, o. cit., p. 105. CONTAT & RYBALKA, *Les écrits de Sartre*, p. 247.

31. BURNIER, M. A., o. cit., p. 84. Cfr. *Situations IV*, p. 248.

32. TILLIETTE escribe: «Il est élu au Collège de France à la fin de 1952, avec l'appui de M. Guéroult. (...) Dè cette époque l'amitié avec Sartre et Simone de Beauvoir s'est considérablement refroidie. La brouille éclate en 1955 avec la parution des *Aventures de la Dialectique*, qui provoque la verte réplique de *Privilèges*» (*Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, p. 171). En efecto: en este artículo, S. de Beauvoir acusa a Merleau-Ponty de ubicarse decisivamente «del lado de los perros guardianes de la burguesía» (*Privilèges*, p. 267). SARTRE escribirá: «Merleau n'était pas suspect d'indulgence pour la flicaillerie d'un régimen moribond» (*Situations IV*, p. 249).

33. SARTRE, *L'affaire Henri Martin*. Gallimard, 1963.

34. «Les Communistes et la Paix» I, *T. M.*, VII, Juillet 1952, pp. 1-50; C. P. II, *T. M.*, VIII, oct.-nov. 1952, pp. 695-763. Claude LEFORT responde a estos dos artículos, «Le Marxisme et Sartre», *T. M.*, VIII, mars 1953, pp. 1541-1570. SARTRE contesta, «Réponse à Lefort», *T. M., Ibid.*, pp. 1571-1629. Segundo artículo de LEFORT, «De la réponse à la question», *T. M.*, IX, fevrier 1954, pp. 157-184. SARTRE escribe C. P. III, *T. M.*, IX, mars 1954, pp. 1731-1819.

lo IV que debería completar la serie, se ve sustituido por «Le Fantôme de Stalin» [35], donde condena la represión en Hungría y vuelve a la oposición frente al P.C. La reflexión sobre este acontecimiento —la constatación de que el comunismo se ha convertido en un «empirismo sin principios» y de que la filosofía de la existencia podrá vitalizar un marxismo esclerotizado [36]— es el origen de *Critique de la raison dialectique* (1960). En 1962, Sartre mantiene la misma posición a propósito de la «dialéctica de la naturaleza» que en 1946, cuando escribió «Matérialisme et Révolution» [37]. La coexistencia pacífica —neutralidad inicial— será la razón básica al rehusar el Premio Nobel:

> «No quiero ser institucionalizado —dice Sartre— ni en el Este ni en el Oeste» [38].

Por último cabe aludir a la interviú concedida en 1969 al periódico alemán *Der Spiegel* y cuyo título francés es «Les communistes ont peur de la révolution» [39].

Volvamos al problema planteado por Merleau-Ponty: *¿qué significa la praxis justificada desde la teoría sartriana?*

El problema está examinado en el capítulo que más ha contribuido a la divulgación de *Les Aventures de la dialectique,* «Sartre et l'ultra-bolchevisme». Merleau-Ponty critica el plantea-

35. SARTRE, «Le Fantôme de Stalin», *T. M.,* n. 129-130-131, Nov.-Déc. 1956. Janvier 1957, pp. 577-697.

36. QM, 33, 35, 38, 41. La reflexión que en Sartre suscitó el acontecimiento de Hungría se traducirá en proyecto constante de vitalizar el marxismo. Tal proyecto es interpretado de modo divergente por P. Chiodi (*Sartre y el marxismo,* p. 10) y A. Gorz («Sartre et le marxisme», *Critica marxista,* n. 1, 1966; reedit. en *Le Socialisme difficile,* p. 215).

37. SARTRE, «Matérialisme et révolution», *T. M.,* n. 9, juin 1946, pp. 1537-1563; n. 10, juillet 1946, pp. 1-32; reedit. en *Situations III.* Sartre formula las objeciones fundamentales al materialismo dialéctico, «métaphysique dissimulé sous un positivisme» (p. 1405). CONTAT & RYBALKA observan —citando a S. de Beauvoir— que Sartre no ha comprendido aún la idea fecunda de dialéctica de la naturaleza y de materialismo histórico (O. cit., p. 149). Es cierto que Sartre vuelve a plantear el mismo problema en estudios posteriores (QM, CRD). Pero es cierto también que su posición básicamente no ha cambiado; Chiodi habla de «su constante negativa a acoger junto a este materialismo histórico el "materialismo dialéctico"» (O. cit., p. 177).

38. CONTAT & RYBALKA, o. cit., p. 404 (SARTRE, «L'écrivain doit refuser de se laisser transformer en institution». *Le Monde,* 24 octobre 1964).

39. Interview a *Der Spiegel* (Hamburgo, 15 Jul. 1968, pp. 68-64). Tr. fr. «Les Communistes ont peur de la révolution». Edit. John Didier. Tr. esp. Proteo, Buenos Aires, 1971.

miento que Sartre hace en «Les Communistes et la Paix» (I, II, III) y en «Réponse à Lefort» [40]. Discute las siguientes cuestiones:

— la relación de Sartre al marxismo clásico;
— la «acción pura» y voluntarismo;
— el dualismo antidialéctico del sujeto y del objeto;
— la relación entre individuo y sociedad;
— la concepción sartriana de la revolución [41].

En primer lugar, respecto a la relación de Sartre al marxismo clásico, señala Merleau-Ponty que Sartre pone todo su énfasis en la *idea* (de acción pura), mientras que Marx siempre ha insistido en la importancia de la situación, en la *elaboración* de la idea a través de un contexto dado. Merleau-Ponty apoya su interpretación en el joven Marx y en Lenin [42]. Los distingue del estalinismo, no a causa de la «burocracia» como hace Lefort, sino a causa de la creencia bolchevique de que el comunismo está inscrito en la naturaleza de las cosas al margen de la acción humana (socialismo científico). Los bolcheviques, vinculado todo a los hechos, llegan a la misma conclusión que Sartre [43] vinculando todo a la idea, a saber, que a partir de las perspectivas del presente, todo lo que tiene éxito *era* verdad. Los bolcheviques y Sartre olvidan que la conciencia no se puede separar nunca de los hechos, sino que ambos se han de comprender al mismo tiempo [44].

A partir de aquí, señala Merleau-Ponty dos insuficiencias en el concepto sartriano de «acción pura»: uno, que toda acción aparece como necesaria; otro, no reconoce que toda acción es trans-

40. En «Les Communistes et la Paix» I Sartre responde a las acusaciones formuladas contra el P. C. En «Réponse à Lefort» desarrolla dos puntos: 1) Acusa a Lefort de haber representado la historia del proletariado como un desarrollo necesario. 2) El Partido es necesario a la clase, porque ésta se define no por su papel productivo, sino por la alienación. La clase está fuera de la historia (pertenece al en-sí). El Partido (el para-sí), mediador, la reintroduce en la historia, al permitirle la conciencia de clase. En C. P. III, analiza las relaciones entre la burguesía y el proletariado en Francia durante el siglo XIX.

41. Sigo básicamente la interpretación de Albert RABIL, *Merleau-Ponty, Existentialist of the Social World,* pp. 128-129, si bien el tercer punto está apuntado por Contat y Rybalka.

42. Jean ULLMO, art. cit., p. 629.

43. RABIL, A., o. cit., p. 128. ULLMO, J., art. cit., pp. 629-630.

44. La posición de Merleau-Ponty, la de una «conscience engagée», excluye tanto la interpretación de la conciencia-reflejo (Lenin), como la del *pour-soi* (Sartre).

cendente a sí misma (apunta más allá de sí). Filosóficamente, el resultado es que todo está centrado en el *presente* o, como observa Sérant, todo es creación absoluta en el instante [45]. Lo que significa que no hay espesor temporal, no hay historia; la existencia se reduce a un mito; la verdad desaparece desde el momento en que siempre es lo que *será,* nunca lo que *es* [46]. Significa también que el proletariado actúa, pero sin esperar conseguir nunca un «status» final [47]. Esto no es el marxismo. La necesidad de la acción presente está dogmáticamente justificada en virtud de un futuro que nunca es presente [48].

Observa Merleau-Ponty, en tercer lugar, que tal principio de la acción está vinculado al dualismo antidialéctico del para-sí y del en-sí. La conciencia es acción pura: originariamente *negación,* para ser luego *creación* absoluta. En la aplicación de este principio a la praxis comunista halla Merleau-Ponty el error fundamental del planteamiento sartriano.

Por una parte, la relación antidialéctica que denuncia Merleau-Ponty se observa bajo dos perspectivas: en la relación Partido-proletariado, y en la relación proletariado-burguesía. Veamos primero aquélla. Según Sartre, el Partido es la expresión exacta del proletariado, al que crea y define; de ahí que posee el monopolio de la verdad y de la decisión (acción pura); al proletariado sólo le queda el papel de obedecer [49]. Argumenta Merleau-Ponty, al contrario, que tal es la realidad de la praxis estalinista y el núcleo de la filosofía sartriana [50]. Pero no es el marxismo. ¿Cómo entender el proletariado en tanto que *poder de negación* si se prescinde de la «espontaneidad de las masas»? ¿Consiste su misión universal en la obediencia ciega y pasividad? ¿Por qué toda rebelión —dinamismo crítico— es reprimida y no se admite otra versión de los hechos que la dictadura de la verdad? Este es el sentido de la crítica de Merleau-Ponty cuando dice que Sartre aisla el Partido de la historia, que su acción es pura contempla-

45. SERANT, P., «Maurice Merleau-Ponty, Raymond Aron et la pensée de gauche», *Revue de deux mondes,* 1955, p. 121.

46. No hay contradicción: el sentido del *presente* es un futuro siempre futuro.

47. RABIL, A., o. cit., nota 40, p. 286.

48. AD, 178-206.

49. «Porté par l'histoire, le P. C. manifeste une extraordinaire intelligence objective: Il est rare qu'il se trompe; il fait ce qu'il faut» (SARTRE, «Le Réformisme et les fétiches», *T. M.,* 122, février 1956). La posición de Sartre es la misma que en «Les Communistes et la Paix», unos meses antes de la represión de Hungría.

50. AD, 150.

ción [51], y que sólo describe la posibilidad *interna* de cambio y no el mundo *externo* como proceso o transformación [52].

De ahí, por otra parte, lo que Merleau-Ponty llama la «*paradoja de la revolución*» [53], tanto en la praxis comunista como en la concepción sartriana. Si Revolución es el poder de negar —negación de la clase burguesa en este caso— o de transformar un sistema socio-económico en otro, ¿se puede afirmar que la Revolución se ha realizado en la URSS? La respuesta de Merleau-Ponty es negativa por varias razones: 1.ª Si la Revolución se propone acabar con la explotación, ¿qué significa la existencia en la URSS de los campos de concentración? [54]. 2.ª Si la Revolución se propone crear una sola clase universal, ¿por qué, pues, la diferencia entre jefes, militantes y masa, o entre Partido y proletariado? ¿Por qué todavía la explotación y la represión?

Se podría objetar con H. van Lier que la posición de Merleau-Ponty carece de información objetiva [55]. Pero desde que éste se plantea de nuevo el problema de «L'avenir de la révolution» [56], tal objeción queda descartada. En efecto: Merleau-Ponty estudia en su artículo «hasta dónde ha llegado una revolución marxista»; fundamenta su análisis en el trabajo, inédito aún en 1955, de Benno Sarel sobre la historia de la Alemania Oriental desde 1945 [57]. Tras referirse a la autonomía de los directores de empresa, al antogonismo entre los obreros y los técnicos, a la diferencia salarial entre la élite obrera y el proletariado en general;

51. AD, 210-211.
52. AD, 222-248.
53. S. DE BEAUVOIR le acusa precisamente de emplear el método de la paradoja (*Privilèges*, p. 209).
54. «L'URSS et les camps» (S, 300-342); título original de este artículo: «Les jours de notre vie». *T. M.*, 51 janvier 1950, pp. 1153-1168. Este hecho —descubrir la existencia de campos de concentración en Rusia— juega un papel importante en el cambio de actitud de Sartre como de Merleau-Ponty. Si a éste le hace pensar en la «paradoja de la revolución», a aquél, que no cree en el imperialismo yanki, le provoca la más profunda incertidumbre («Merleau-Ponty vivant», *Situations IV*, p. 239).
55. VAN LIER, H., «A propos des "Aventures de la Dialectique"», *La Revue Nouvelle*, t. XXII, 1955, p. 229.
56. «L'avenir de la révolution» (S, 348-365); originalmente en *L'Express*, n. 118, 27 août 1955.
57. BENNO SAREL, *Classe ouvrière et nouveaux rapports de production dans les entreprises propriété du peuple de la république démocratique allemande (d'après sources officielles)*, cit. en *Signes*, p. 349.
Este artículo tendría, entre otros fines, el de responder a la acusación de Van Lier (art. cit., p. 229) de hacer afirmaciones sin suficiente información.

y tras comprobar, con Sarel [58], el monopolio de la verdad que se arroga el Partido, Merleau-Ponty concluye:

> «No es más exacto hablar de un régimen "proletario" que de un régimen de "explotación"» [59].

La Revolución es paradoja también en la concepción de Sartre, debido a dos contradicciones esenciales: a) la Revolución suprime las *instituciones* existentes, pero hace nacer otras nuevas; b) el proletariado, negación y crítica viviente del capitalismo, no es tal en la URSS, desde el momento en que no se permite la *autocrítica.*

En primer lugar, la revolución institucionalizada, es decir, justificada en su praxis presente, como lo hace Sartre [60], es la negación de la revolución en sí, o sea, como poder de transformación. Ahora bien, el problema no radica, según Merleau-Ponty, en que la revolución se institucionalice; al contrario, contra la conciencia (=Partido) como acción pura, descubre —según observan Tilliette y Van Lier— la realidad social de la «institución» [61]. El problema reside más bien en que la política de la acción revolucionaria convierte en institución las taras que se ha propuesto abolir en el régimen capitalista. «El error de Sartre, como el del P.C. —escribe Van Lier— es creer que basta superar, negar la situación presente, para ir hacia lo mejor. (...) No se puede uno contentar como lo hace la Dialéctica marxista, y Sartre con ella, con oponer las taras de un sistema (el capitalismo) a la negación de estas taras. (...) Es falso contrastar, cuando se quiere juzgar la URSS y los USA, una economía sin crisis y una sociedad sin clases a una economía en crisis y la opresión de clases» [62]. Más aún: ¿cómo legimitimar la institucionalización de la revolución —una fecha, 17 de octubre, por ej., nunca es una

58. S, 360. «En 1950 et 1951, la *Neues Deutschland* écrit: Ce qui dit le Parti est vrai», puis: «le Parti a toujours raison», et enfin: «Ce qui dit le Parti est seul vrai» (B. Sarel, pp. 143-144).

59. S, 362.

60. RABIL, A., o. cit., p. 129.

61. VAN LIER observa que la realidad social, para Merleau-Ponty, no es una suma de decisiones, sino hay ya un sentido «instituido» (art. cit., p. 225). MERLEAU-PONTY dedica el curso 1954-1955 al estudio de *L'"institution" dans l'histoire personnel et publique.* TILLIETTE precisa que con frecuencia la ambigüedad cede su lugar a la idea husserliana de «institución», de modo que «le sens institué détrône la conscience constituante» («Une philosophie sans absolu. M. Merleau-Ponty (1908-1961)», *Etudes,* t. 310, n. 9, sept. 1961, pp. 221-222).

62. VAN LIER, J., art. cit., p. 226.

razón absoluta, sino contingencia histórica—, si no elimina las mismas taras que hacen ilegítimos los regímenes capitalistas? [63].

En segundo lugar, la contradicción se agrava si tenemos en cuenta *la ausencia de autocrítica* en el P.C. No dejando otra función al proletariado que la de obedecer, Sartre condena, como observa Ullmo, aquello mismo que pretende salvar: las masas [64]. En realidad, lo que se ha destruido, según Merleau-Ponty, es la *dialéctica*; se la ha reducido a ser pura idea [65]; y, con ella, se ha destruido el ser mismo de la revolución, que esencialmente radica en la relación dialéctica entre partido y proletariado [66]. Merleau-Ponty expresa así lo que llama la «fórmula algebraica de la Revolución:

> «El partido supera la rebeldía del proletariado, la realiza destruyéndola como rebeldía inmediata, es la negación de esa negación, o lo que es más: es su *mediación,* él hace que la clase que niega se convierta en una clase que funda, y, finalmente, una sociedad sin clases» [67].

Ahora bien, precisamente la *mediación* —expresión de la dialéctica— es lo que permite comprender el estado actual de una revolución. Pero, según lo dicho, tal mediación no existe ni en la praxis comunista ni en la teoría sartriana. De ahí que, como dice Sérant, Merleau-Ponty haya «perdido su fe en la revolución» que, paradójicamente, aquéllos justifican [68], y apunte la solución de la tercera vía:

> «La cuestión que se plantea es la de saber si ya no hay porvenir en un régimen que no pretende *rehacer* la historia por su base, sino sólo *cambiarla,* y si no es este régimen el que hay que buscar, en lugar de entrar una vez más en el círculo de la revolución» [69].

Es el momento de analizar la posición de Merleau-Ponty. Pero, antes, *resumamos el significado de la actitud de Sartre,* «simpatía sin adhesión».

La simpatía de Sartre hacia el proletariado, hacia la revolución es adhesión a su principio ontológico de *negación* (del en-

63. «Cette réflexion sur la notion *legitimité* est qui me manque dans "Les Communistes et la Paix", declara Sartre a Burnier en 1965» (CONTAT & RYBALKA, o. cit., p. 275).
64. ULLMO, J., art. cit., p. 630. Sartre ha dicho a Simone de Beauvoir que ha descubierto la lucha de clases contra sí mismo (*La Force de choses* I, p. 357).
65. AD, 273.
66. S, 350.
67. S, 350.
68. SERANT, P., art. cit., p. 122.
69. AD, 279. El subrayado es mío.

sí, de la clase burguesa). Pero no es compromiso con el Partido [70], lo que implicaría la aceptación de la filosofía marxista —dar la prioridad, no a la conciencia, sino al objeto—, a lo que Sartre no está dispuesto; como tampoco están dispuestos los comunistas a aceptar la filosofía de la existencia como libertad, «engagement», creación absoluta en el instante. De ahí que no hay o, mejor, no puede haber adhesión. Ahora bien, el equívoco está en aprobar incondicionalmente la praxis de un partido al cual rehúsa o no puede adherirse [71]. Más aún: la contradicción profunda radica en la aprobación de un Partido en tanto que negación y creación incesante, sin preguntarse si las nuevas relaciones interhumanas corresponden a una sociedad sin taras y sin clases. Finalmente, Sartre nunca podría adherirse [72] a un P.C. que, en nombre de la libertad, no admite la libertad de crítica; por eso la actitud de Sartre sólo es viable —observa Merleau-Ponty— para quien vive en el mundo capitalista, no en el comunista [73], como un Soljenitsyn.

La coincidencia entre la praxis comunista y la teoría sartriana se debe, según Merleau-Ponty, a que en ambos casos se ha destruido la dialéctica y, en su lugar, el voluntarismo tiene el papel constructor.

En el caso comunista, después de Lenin, el cambio de estructuras sociales se confía a ingenieros sociales y lo aseguran revolucionarios profesionales, ya que la «espontaneidad de masas» no puede equipararse a la técnica «científica» de la revolución [74]. Por otra parte, en la URSS, país en el comienzo atrasado, «no es el determinismo de las estructuras objetivas —escribe Ullmo— lo que asegura la transformación revolucionaria, sino la voluntad de un puñado de bolcheviques organizados; de ahí el prestigio de valores como voluntad y organización, es decir, el Partido» [75]. Pero tal voluntarismo convierte la dialéctica en antinomia entre la acción pura y el determinismo social.

Lo mismo sucede en el caso de Sartre; su voluntarismo, basado en la *relación antidialéctica* —relación de negación— entre el para-sí y el en-sí, le lleva a justificar una política totalitaria o «política del absoluto»— negación absoluta, creación a partir de cero—, según expresión de E. Borne, frente a una «política del

70. RABIL, A., o. cit., p. 129.
71. SERANT, P., art. cit., p. 121.
72. A pesar de la dificultad de la posición de Sartre, y a pesar de que siempre ha estado inseguro de sí mismo, «Sartre s'approuva toujours de l'avoir adoptée» (*La Force de choses*, p. 281). CAUTE, D., o. cit., p. 305.
73. AD, 216. SERANT, P., art. cit., p. 121.
74. ULLMO, J., art. cit., p. 634.
75. Ibid., p. 634.

compromiso» [76]. Pero preguntémonos ahora cómo entiende ésta última Merleau-Ponty.

2. Merleau-Ponty: De la «esperanza marxista» a la «izquierda no comunista»

Hemos dicho ya que Merleau-Ponty, al definir su posición frente al problema comunista, ha de precisar también su posición frente a Sartre. Saliendo en defensa de éste, Simone de Beauvoir critica también la actitud política de Merleau-Ponty en sí misma [77]. Examinemos, en primer lugar, la defensa que hace de Sartre.

a) *Las objeciones de Simone de Beauvoir*

La objeción fundamental que S. de Beauvoir hace a Merleau-Ponty puede resumirse así: en el capítulo «Sartre et l'ultra-bolchevisme» Merleau inventa un «pseudo-sartrismo», porque en realidad nunca comprendió a Sartre [78].

¿En qué consiste lo que S. de Beauvoir llama «pseudo-sartrismo»? ¿En qué se fundamenta para concluir que Merleau-Ponty jamás comprendió a Sartre? He aquí dos problemas cuya solución se ha de buscar, no tanto en el planteamiento de S. de Beauvoir [79], cuanto *en la evolución misma* de la obra de Sartre. Aquélla concreta el «pseudo-sartrismo» en cuatro puntos correspondientes a las cuatro partes de su artículo: la filosofía del sujeto y del objeto, la filosofía de la historia, la filosofía política (Partido y Proletariado), el concepto de revolución [80].

En primer lugar, es cierto que Merleau-Ponty califica *L'Etre et le Néant* de una «filosofía del sujeto», entendiendo por tal la prioridad exclusiva del para-sí con sus dos implicaciones fundamentales: la operación de significación centrífuga y el planteamiento erróneo de la intersubjetividad. Simone de Beauvoir, por el contrario, se empeña en demostrar que no se trata de una filosofía del sujeto, sino de la «conciencia comprometida»; apoya su afirmación —contra lo que reconoce tesis fundamental de la

76. Borne, E., «Les Aventures de la Dialectique» de M. Merleau-Ponty», *La Vie Intellectuelle*, n. 7, 1955, p. 17. AD, 260.

77. De Beauvoir, S., «Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme», *T. M.*, 114-115, juin-juillet 1955; también en *Privilèges*. Gallimard, Paris, 1955.

78. *Privilèges*, p. 270.

79. Contat & Rybalka observan que el tono de Simone es mucho más polémico que el de Merleau-Ponty (O. cit., p. 276). La misma observación hace Van Lier (Art. cit., p. 223).

80. Rabil, A., o. cit., p. 130.

polémica de Merleau-Ponty [81]—, por una parte, en el hecho de que estamos comprometidos, según Sartre [82], en un mundo de significaciones dadas y, por otra, en que el intermundo de la lectura hace correcto en Sartre el planteamiento de la intersubjetividad.

En segundo lugar, el pseudo-Sartre niega la Historia. En efecto, según Merleau-Ponty, *L'Etre et le Néant* no contiene ni siquiera el esbozo de una filosofía de la historia. Por una parte, el pasado pertenece al en-sí, que el para-sí niega incesantemente; por otra, la teoría de la libertad absoluta implica una creación absoluta de todo significado. ¿Cómo fundar así una teoría de la historia? Sin embargo, S. de Beauvoir, refiriéndose a «Les Communistes et la Paix», dice que Sartre «reprocha a los trotskistas su actuación simultánea en dos planos: la reconstrucción de la historia burguesa de acuerdo con la necesidad y de la historia proletaria de acuerdo con una perspectiva probabilista» [83]; y que, de acuerdo a la identificación de lo real y lo probable y a la teoría de la facticidad [84], Sartre elabora su filosofía de la historia.

En tercer lugar, si no hay historia, la acción política —acción pura— se resuelve, según el «pseudo-sartrismo», mediante una serie discontinua de decisiones arbitrarias [85]. Ahora bien, dado que para Sartre el proletariado francés es una realidad histórica y que, como clase, es movimiento y acción al hacerse y rehacerse sin cesar [86], la praxis política, lejos de ser arbitraria, se funda en la de Marx. Y si Sartre niega la espontaneidad de las masas, es para afirmar que los jefes las llevan allí donde ellas quieren ir [87].

Finalmente, restablecida la «interdependencia» entre el partido y las masas, como acabamos de ver, Simone de Beauvoir considera que es falso afirmar que la revolución en Sartre está centrada sólo en el Partido. A partir de aquí, demuestra que la actitud de Sartre es la del compromiso real en la acción revolucionaria [88] y que la de Merleau-Ponty, al contrario, es la posición del que se sitúa fuera de la historia rehusando todo compromiso.

81. «Toda la polémica de Merleau-Ponty —dice Simone— reposa sobre la siguiente tesis: para Sartre, el significado se reduce a la conciencia que de él obtenga el sujeto» (*Privilèges,* p. 207).
82. *Privilèges,* pp. 207-208. Simone de Beauvoir se apoya en Sartre: EN, 691; *Saint Genet,* p. 283.
83. Ibid., p. 221.
84. RABIL, A., p. 131.
85. *Privilèges,* p. 233.
86. SARTRE, «Les Communistes et la Paix» II, p. 734. *Privilèges,* p. 238.
87. «Les Communistes et la Paix» 'III, p. 1808. Cf. RABIL, o. cit., p. 131. *Privilèges,* pp. 240-241.
88. *Privilèges,* p. 270.

Volveré sobre el significado de la posición de Merleau-Ponty, según S. de Beauvoir. Antes he de precisar lo que significa su defensa de Sartre.

b) *Crítica de las objeciones de S. de Beauvoir*

El artículo de Simone de Beauvoir ha de ser examinado desde una doble perspectiva histórica: la de la evolución de Sartre y la de la evolución de Merleau-Ponty.

1) *Bajo la perspectiva de la evolución de Sartre.* Aún concediendo a Simone que Merleau-Ponty no ha tenido en cuenta, en «Sartre et l'ultra-bolchevisme», toda la obra de Sartre, por ejemplo, *Saint Genet* [89], he de afirmar que la historia y la evolución misma de Sartre han hecho a S. de Bauvoir una mala jugada. Como demostración de mi tesis aduciré tres hechos: un hecho histórico, un hecho filosófico (no menos histórico), y el hecho de la autocrítica de Sartre.

Primero, un hecho histórico. A raíz de la invasión soviética en Hungría, en 1956, Sartre cambia [90] la relación con los comunistas establecida a través de «Les Communistes et la Paix». No sólo condena la agresión soviética y la dirección del P.C.F., que la aprueba, sino que además rompe los lazos de amistad con los escritores soviéticos que no la denuncian [91]. Y en su artículo, «Le Fantôme de Stalin» [92], precisa los motivos de tal condenación. ¿Podría repetir ahora Simone de Beauvoir: «Sartre prueba que comprende a los comunistas por su asociación con ellos»? [93].

Segundo, un hecho filosófico. La reflexión sobre el acontecimiento de Budapest 1956 ha dado lugar a la *Critique de la raison dialectique* [94]. Se propone Sartre en esta obra, ya desde 1957,

89. SARTRE, *Saint Genet, comédien et martyr.* Gallimard, 1952.

90. «Je ne suis pas communiste mais je me sens lié avec les communistes de façon organique», declara Sartre en una interview a Ugo d'Ascia (*Avanti.* Roma, 16 déc. 1961). Si después de Budapest son tensas las relaciones de Sartre con el P. C. F., conserva, por el contrario, buenas relaciones con el P. C. polaco, italiano y checo, con la revolución cubana y con la yugoslava. Participa en 1961 en la semana del pensamiento marxista; en 1962 viaja a la URSS y es recibido por Kruchtchev con ocasión del congreso de escritores; volverá a la URSS en 1964 y 1965 (JEANSON, F., *Sartre dans sa vie,* pp. 223-224).

91. «Après Budapest, Sartre parle» (Interview a *L'Express* supplément au numéro 281, 9 nouvembre 1956).

92. SARTRE, «Le Fantôme de Stalin», *T. M.,* n. 129-130-131, nov.-déc. 1956 - janvier 1957, pp. 577-697. Este artículo, que debiera haber concluido la serie «Les Communistes et la Paix», está destinado a analizar los acontecimientos de Hungría.

93. *Privilèges,* p. 261.

94. En *Questions de Méthode* —escrito para la revista polaca *Twóczosz* en 1957 con el título «Existentialisme et marxisme» (cf. nota 36)— Sartre escribe: «Le 4 novembre, au moment de la seconde intervention

mediante el existencialismo como método heurístico, despertar del sueño dogmático al marxismo que, por otra parte, es «la filosofía insuperable de nuestro tiempo» [95]. Pues bien, en la *Critique* hallamos tres conceptos claves, cuyo contenido desmiente la argumentación de S. de Beauvoir; estos conceptos son: lo «práctico-inerte», la «historia», el «grupo en fusión».

Lo «práctico-inerte», según A. Gorz, es el poder pasivo, antidialéctico, en que se convierte la materia imbuída de actividades humanas dispersas [96]. Sartre descubre el sentido inmanente a los conjuntos práctico-inertes describiendo las «series» y los «colectivos» [97]. Tal sentido histórico-social nos evoca la teoría de las significaciones sedimentadas, con fundamento en las valoraciones históricas que Merleau-Ponty hace, frente a Sartre, en *Phénoménologie de la perception* [98].

El «grupo» es el conjunto social, caracterizado por una «praxis común» que, con base en una reciprocidad interna, se propone superar una situación económico-social hacia un fin común [99]. La praxis revolucionaria está expresada en el «grupo en fusión», que mediante el juramento («serment») es «la resurrección brusca de la libertad —escribe Chiodi— contra la serialidad impotente de lo práctico-inerte» [100].

La «historia», como la verdad, se ha de comprender como totalización en curso, a partir de la *mediación* de lo práctico-inerte [101]. A partir de esta totalización ha de comprenderse no sólo todo hecho individual, sino también las relaciones sociales: la relación del individuo al grupo, la relación del grupo a la historia. Observemos que el concepto de «mediación» —las signifi-

soviétique en Hongrie (...) le parti de chaque groupe était pris: il s'agissait d'une agression de la bureaucratie russe contre la démocratie des Conseils Ouvriers, d'une revolte de masses contre le système bureaucratique ou d'une tentative contre-révolutionnaire» (p. 35). El problema definido en QM será tratado de nuevo y fundado filosóficamente en CRD (CONTAT & RYBALKA, o. cit., p. 312).

95. QM, 44.

96. GORZ, A., «Sartre ou de la conscience à la praxis», *Livres de France*, n. 1, 1966; reedit. en *Le Socialisme difficile*, p. 211. CHIODI, P., *Sartre y el marxismo*, pp. 66-67. POULANTZAS, N., «La Critique de la Raison dialectique de J.-P. Sartre et le Droit», *Archives de Philosophie de Droit*, n. 10. Sirey, Paris, 1965, p. 95.

97. POULANTZAS, N., art. cit., p. 95. Contat y Rybalka observan que los conceptos de «práctico-inerte» y de «alteridad serial» le faltaban en «Les Communistes et la Paix», para explicar la práctica malthusiana del patronato y la búsqueda del provecho por la expansión, que es la contradicción que define al capitalismo (O. cit., p. 275).

98. PP, 504, 490.

99. POULANTZAS, N., art. cit., p. 96.

100. CHIODI, P., o. cit., p. 67.

101. *Préface* a CRD, 10.

caciones sedimentadas— es uno de los pilares de la posición de Merleau-Ponty ya en *Phénoménologie de la perception* [102].

Pues bien, sin pretender hacer ahora un análisis de la influencia que Merleau-Ponty haya podido tener en la *Critique,* hemos de tener presente, contra la tesis de S. de Beauvoir, este hecho filosófico: si Sartre se ve en la necesidad de profundizar en temas como el de «intermundo» (práctico-inerte), «revolución» (grupo en fusión), e historia, con el fin de fundamentar ontológicamente [103], no sólo la comprensión de la razón dialéctica, sino también su planteamiento de lo social, es que su posición de 1952, en «Les Communistes et la Paix», no estaba bien fundada. En efecto: Sartre mismo lo ha declarado. Veamos.

Tercero, un hecho de autocrítica. Si bien Sartre no ha renegado de los artículos, «Les Communistes et la Paix» sí ha reconocido, en cambio, sus insuficiencias. En una declaración hecha a M. A. Burnier en 1963, reconoce Sartre que «tales artículos dejaban de ser exactos en el momento en que los escribía» [104]. Dos años más tarde confiesa también a Burnier que dichos artículos dejaban sin resolver dos problemas: 1) ¿Es posible una democracia en el Partido fuera de los momentos de revolución? 2) ¿Cómo legitimar la revolución institucionalizada? [105]. Ahora bien, ambos problemas —el de la autocrítica o pluralidad en el Partido y el de la legitimidad de la revolución institucionalizada— están claramente planteados en *Les Aventures de la dialectique* [106].

De estas observaciones podemos concluir con Van Lier que, si bien Merleau-Ponty no tiene en cuenta la filosofía social que Sartre inaugura en *Saint Genet,* sin embargo, «la negligencia de lo institucional, como de toda forma de intersubjetividad y de encarnación verdadera, permanece una debilidad del sartrismo (...) *Les Aventures de la dialectique* constituyen una puesta a punto insistiendo sobre el carácter flexible de la acción humana: mezcla de sentido y no-sentido, anudándose y desanudándose en la institución (...) Se trata de una crítica tan penetrante y tan interior a su sistema, que es imposible que Sartre pueda seguir ade-

102. PP, 515.

103. POULANTZAS, N., art. cit., p. 91. Según lo observado, la fundamentación que Sartre lleva a cabo en *Critique* de temas como el «intermundo» (práctico-inerte), Historia, etc. tiene en cuenta la crítica que le ha hecho Merleau-Ponty.

104. BURNIER, M. A., *Les existentialistes et la politique,* p. 93.

105. J.-P. Sartre a *Il Manifesto,* Bari, n. 4 settembre 1969, pp. 46-54.

106. AD, 279-300.

lante con la Etica que prepara» [107]. La resonancia de Merleau-Ponty en el planteamiento posterior de Sartre se deja sentir también en la actitud política de *Les Temps Modernes*. Pero antes de analizar la posición de Merleau-Ponty, hemos de precisar aún el juicio de Simone de Beauvoir desde el punto de vista de la evolución filosófica de aquél.

2) *Bajo la perspectiva de la evolución de Merleau-Ponty*. Me refiero sólo a la evolución de su posición frente a Sartre. La conclusión de S. de Beauvoir, «Merleau-Ponty jamás ha comprendido a Sartre», me parece en principio una contradicción.

En efecto: como argumento de su tesis, Simone aduce el hecho de que *Phénoménologie de la perception* negaba «toda la fenomenología sartriana de la libertad comprometida» [108]. Si bien reconoce al punto que «la conciliación de la ontología y de la fenomenología de Sartre plantea dificultades», que Sartre —añade en una nota— ataca frontalmente en una nueva obra [109]. Ahora bien, si como observa De Waelhens, la ontología sartriana no resuelve los problemas descritos fenomenológicamente, sigue siendo válida la crítica de Merleau-Ponty dirigida sobre todo al idealismo en que incurre la ontología de Sartre [110]; por otra parte, el hecho de que Merleau-Ponty sepa que Sartre prepara otra obra —como dice la nota— no es ningún argumento contra la posición crítica de Merleau, sino todo lo contrario.

Más aún: la contradicción de Simone de Beauvoir se hace más patente aún si comparamos lo afirmado ahora, en 1955, con lo que escribió en 1945 a propósito de *Phénoménologie de la perception*: «Mientras que Sartre en *L'Etre et le Néant* —observa Simone entonces— subraya en primer lugar la oposición del para-sí y del en-sí, el poder nihilizador del espíritu frente al ser y su absoluta libertad, Merleau-Ponty al contrario se dedica a describir el carácter concreto del sujeto» [111]. Si comparamos éstas con las afirmaciones anteriores —cronológicamente posteriores— cabe preguntarse por qué S. de Beauvoir ha modificado su comprensión de la filosofía de Sartre diez años después.

107. Van Lier, H., art. cit., pp. 226-227. Sartre presentó una comunicación al coloquio internacional organizado, en mayo 1964, por el Instituto Gramsci, sobre el tema «Moral y Sociedad». Un resumen de estas notas figuran en Contat & Rybalka, *Les Ecrits de Sartre*, pp. 735-745. Al comienzo de 1969 Sartre declara a los autores citados que su ética dialéctica sólo presenta problemas de redacción (*Ibid.*, p. 426).

108. *Privilèges*, p. 271.

109. Ibid., p. 271, nota 14.

110. PP, 490, 509, 511.

111. De Beauvoir, «La *Phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty», *T. M.*, n. 2, nov. 1945, p. 366.

Como observa A. Rabil, Simone de Beauvoir no sostenía la perspectiva de Sartre de la libertad en el primer período de la postguerra; en *Pour une morale de l'ambigüité* adopta como punto de partida la «mezcla» del hombre y el mundo y, como lo sugiere el término «ambigüedad» que figura en el título, parece que estimaba la posición de Merleau-Ponty como más fructífera; pero que «su alianza con Sartre pesaba más que su acuerdo con con Merleau-Ponty cuando los dos entran en conflicto» [112].

Pero no todo es contradicción en S. de Beauvoir. Indica a Merleau-Ponty que la verdadera crítica de una filosofía, no sólo ha de resolver las dificultades de ésta, sino además ha de dar una explicación desde un punto de vista superior [113]. Tal es la tarea que Merleau emprende en *Le visible et l'invisible*. La crítica que hace a la filosofía reflexiva (Descartes), de la filosofía de la negatividad (Sartre) y de la filosofía de la intución (Husserl, Bergson) es sólo un primer paso para la elaboración de su filosofía del «ser bruto» [114]. Para dicha elaboración declara Merleau-Ponty: «Yo arranco donde acaba Sartre» [115]. De este modo, su posición de ahora es consecuente con la crítica efectuada ya en 1945; es decir, mantiene y profundiza el nivel ontológico, precisamente el nivel en que aparecen las dificultades insolubles de *L'Etre et le Néant*.

A su vez, de esta obra de Sartre a la *Critique de la raison dialectique* no sólo ha mediado la crítica de la ontología sartriana hecha en el último capítulo de *Phénoménologie* y en «Sartre et l'ultra-bolchevisme», sino también la tarea indicada por Merleau-Ponty, ya en 1945, como conclusión a su artículo en defensa de Sartre:

> «Un marxismo vivo debería "salvar" la investigación existencialista e integrarla» [116].

El mismo Sartre opinará más tarde que el marxismo heurístico de Merleau-Ponty —al que califica de «ambiguo» porque dice

112. Rabil, A., o. cit., p. 133.
113. *Privilèges*, p. 282.
114. Lefort, C., «L'idèe d'"être brut" et d'"esprit sauvage"», *T. M.*, n. spécial 184-185, 1961, pp. 255-286.
115. Nota Febrero 1960 (V. I., 290). «Notre point de départ ne sera pas: *l'être est, le néant n'est pas* (...), mais: il y a être, il y a monde, il y a *quelque chose*; au sens fort où le grec parle de *tó légein*, il y a cohésion, il y a sens» (V. I., 121).
116. Merleau-Ponty, M., «La querelle de l'existentialisme», *T. M.*, n. 2, nov. 1945 (SNS, 143). Cfr. Contat & Rybalka, o. cit., p. 312.

a la vez que no puede bastarnos, pero no tenemos otro— ha favorecido encuentros y discusiones que no se acabarán jamás [117].

c) *La paradoja de la Revolución*

Decíamos, además, que Simone de Beauvoir critica también *la actitud política de Merleau-Ponty en sí misma.* Hemos de precisar ésta antes de examinar los argumentos de S. de Beauvoir. En primer lugar, constatamos que su posición política ha evolucionado de un «marxismo de espera» en 1947, a un «a-comunismo» (positivamente, «izquierda no-comunista») en 1955. En segundo lugar, hemos de analizar: 1) la primera actitud, 2) la segunda actitud, y 3) el significado de este cambio.

Primera actitud: «*marxismo de espera*». Tal es la posición en *Humanisme et Terreur. Essai sur le problème communiste.* Merleau-Ponty espera, a pesar de los procesos de Moscú que hacen opaco el estado de la revolución en 1947, en el porvenir de la Revolución. Tras la hecatombe del mundo burgués, se imponía la necesidad de una sociedad nueva. ¿Se podía esperar ésta de la Revolución y de la URSS triunfante en 1945? La filosofía marxista, como crítica y negación de la sociedad burguesa, seducía a los jóvenes intelectuales de una Francia haciéndose. Ahora bien, para Merleau-Ponty, el problema radicaba en la *praxis*: había que esperar y observar la realización de la revolución en la URSS.

Segunda actitud: *la «izquierda no comunista»*. Negativamente, «acomunismo». Observemos que las dos calificaciones de la posición política de Merleau-Ponty en *Les Aventures de la dialectique* (1955), si bien coinciden en su significado negativo —«no» a la política comunista—, difieren en su aspecto positivo; sólo la primera expresión indica su posición: ni con el P.C.F., ni con la derecha «gaullista»; *en la izquierda,* en busca de la nueva sociedad que tanto el imperialismo americano como el imperialismo de la URSS se niegan a construir. Pues la guerra de Corea revela a Merleau-Ponty que la praxis comunista es también imperialismo [118]. De ahí que se acabe su actitud de «espera» al descubrir la paradoja de la revolución.

117. SARTRE, «Merleau-Ponty vivant», *Situations IV,* p. 243. Una de estas discusiones tendrá lugar en Venecia en el coloquio organizado por la Société européenne de Culture del 25 al 31 de marzo 1956. (Dicha Sociedad, fundada en 1950, reúne a sabios, artistas, escritores e intelectuales, sobre todo del Este y del Oeste europeo). A este coloquio estuvieron presentes Sartre y Merleau-Ponty (*Ibid.,* p. 280).

118. AD, 308-309. Cfr. KWANT, R. C., *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty,* p. 199. SARTRE, *Situations IV,* p. 249.

Ahora bien, *¿cuál es el significado de esta segunda actitud?* Intentaré precisarlo refiriéndome a las diferentes reacciones que suscitó la posición de Merleau-Ponty: la reacción comunista, la reacción-polémica de S. de Beauvoir, y la crítica moderada. La primera, representada por R. Garaudy, R. Cogniot, J. T. Desanti, V. Leduc [119], defiende la teoría marxista de la dialéctica de la naturaleza y la praxis de la revolución; S. de Beauvoir se pregunta por el compromiso de Merleau-Ponty con relación a la revolución; la tercera —representada por Borne, Ullmo y Sérant principalmente— no siempre aprueba la línea política de Merleau. Examinaré el significado de ésta, 1.° analizando su «a-comunismo» o rechazo de la praxis comunista, 2.° analizando su nueva posición, la «izquierda no comunista».

El «a-comunismo» de Merleau-Ponty implica un doble rechazo: 1) la *negación de la dialéctica de la naturaleza,* 2) la negación de la praxis comunista concretada en las implicaciones socio-económico-políticas de la Revolución.

La reacción comunista es inmediata. El 29 de noviembre de 1955, el P.C.F. abre un debate público en la «Mutualité» de París sobre la obra de Merleau-Ponty. En el Avant-Propos del texto de las intervenciones se lee: «*Les Aventures de la dialectique* constituye una de las más recientes tentativas de dar al rechazo del comunismo un fundamento doctrinal. La obra de Merleau-Ponty plantea el problema en el plano filosófico: "¿La dialéctica está en las cosas?". Al afirmarlo, el marxismo se condenaría según él al dogmatismo y al terror. Los comunistas piensan, al contrario que, al negarlo, se renuncia a las leyes objetivas de la historia» [120].

J. T. Desanti, que expone esta última tesis, pide a Merleau-Ponty que, si niega la dialéctica de la naturaleza, justifique el origen y el aparecer de la conciencia, pero no en la ambigüedad y confusión [121]. G. Lukács envía una carta personal a la redacción de «Cahiers du Communisme» aclarando que considera la interpretación de Merleau-Poty como una deslealtad y una falsificación de la historia, al usar los puntos débiles de una obra que considera (Lukács) superada, como características positivas

119. Garaudy, R., Cogniot, G., Caveing, M., Desanti, J. T., etc., *Mésaventures de l'anti-marxisme.* Les malheurs de M. Merleau-Ponty. Avec une lettre de Georg Lukacs. Ed. Sociales, Paris, 1956.

120. Garaudy, R., Cogniot, G., etc., o. cit., p. 5.

121. *Ibid.,* pp. 123-124. Desanti, que ahora ataca a Merleau-Ponty había conversado con él en otro tono después de 1945 (*Situations IV,* p. 199).

de una «verdadera» dialéctica, dialéctica idealista —la de Merleau, dice— que debe ser discutida [122].

Sin entrar ahora en el debate sobre la dialéctica, noción a la que Merleau-Ponty dedicó el curso 1955-1956 [123], he de hacer dos precisiones: en primer lugar, al negar la dialéctica de la naturaleza, Merleau se alza, como Ernst Bloch [124], contra el determinismo económico inscrito como ley objetiva en la infraestructura, que se convierte a nivel político en dictadura de una nueva clase dirigente, a nivel social en mistificación de una clase universal, y a nivel filosófico en dogmatismo o dictadura de la verdad. Como observa E. Borne, tal dictadura equivale a *seguridad* [125] como las nociones de fatalidad y providencia [126], o también a racionalidad. Con ello se oculta la radical inseguridad y contingencia de la existencia humana, que trata de subrayar más bien que Sartre Merleau-Ponty; de ahí que éste la describa como insuperable ambigüedad, coincidiendo así con la posición de Bloch, el cual describe la existencia emergiendo de «la oscuridad del instante vivido» [127], apoyado en el joven Marx más bien que en el «detector glacial» de las leyes económicas del capital, como hace Althusser.

En segundo lugar, la dialéctica, para Merleau-Ponty, es *relación de integración* [128]: no tanto superación de las contradicciones en triple momento, como en Hegel, sino más bien unidad de contrarios como en Heráclito [129]. La relación de integración no sólo no anula los contrarios, sino que, además, la persistencia de éstos contesta la unidad.

122. Garaudy, R., Cogniot, G., *Mésaventures...*, p. 159. Sobre el sentido de la autocrítica de Lukács había escrito Merleau-Ponty en 1949 un art. titulado «Marxisme et superstition, "Commentaire" sur un article de Fr. Erval consacré à G. Lukács», *T. M.*, 50 (1959) 1119-1121 (S, 328). Merleau-Ponty se pregunta si el marxismo no ha pasado de la autocrítica inicial en nombre de la cultura a la descalificación de los trabajos de crítica y de esteticista (Lukács) en nombre de la superstición. Sobre la obra de Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, cfr. el cap. II de *Les Aventures de la dialectique*, pp. 43-80; y Goldmann, L., *Lukács et Heidegger*. Denoël, Paris, 1973.

123. RC, 77-87.

124. Munster, A., «Ernst Bloch, philosophe de l'espérance», *Le Monde*, 7 mars 1975, p. 17. Cfr. Kwant, R. C., *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, p. 200.

125. «L'idéologie elle-même est subordonnée à une double exigence: la securité —c'est-à-dire, l'unité— et la construction en URSS du socialisme» (QM, 33).

126. Borne, E., art. cit., p. 10.

127. Munster, A., art. cit., p. 17.

128. V. I., 125. Van Lier observa que, para Merleau-Ponty, la dialéctica es *diálogo*, y que *Les Aventures de la dialectique* son la mejor meditación en lengua francesa sobre la dialéctica (Art. cit., p. 230).

129. Borne, E., art. cit., p. 18.

En nombre de la dialéctica así comprendida, Merleau-Ponty *rechaza la praxis comunista de la Revolución,* tras llegar a la conclusión de que la revolución en la URSS es una paradoja —cf. p. 213—: a nivel político, la praxis imperialista que revela la Guerra de Corea no puede justificar nunca la revolución como negación de una sociedad injusta [130]; a nivel social, mantiene en la práctica la existencia de clases en virtud del principio de la clase universal; a nivel filosófico, al apoyarse dogmáticamente en las leyes objetivas, sin oposición ni autocrítica, se destroza la noción misma de dialéctica que se pretende salvar.

Además de atacar los principios fundamentales de *Les Aventures de la dialectique,* R. Garaudy demuestra que la iniciativa de la guerra de Corea no nació de la URSS, sino de los EE.UU. en acuerdo mutuo con el gobierno de Seúl [131]. El tono de Garaudy, más polémico que el de S. de Beauvoir, no es extraño, pero es sintomático que R. Aron y, sobre todo, P. Sérant indiquen que había que estar singularmente ciego para no ver que, antes de Corea, sólo se trataba de una pausa de la acción soviética [132].

Apoyado en un texto de Mao-Tsé Tung, observa M. Caveing que no se puede conocer la revolución sin *participar* en ella [133]. Simone de Beauvoir, por su parte, añade que hablar de la revolución sin tomar parte en ella es convertir lo concreto en un absoluto abstracto [134], es incurrir no en el error de la «acción pura» de Sartre, sino en el de la «pura afirmación», ya que «la negatividad revolucionaria encarna en hombres concretos» [135].

Ahora bien, si es cierto que Merleau-Ponty «ha perdido su fe en la revolución», como dice Sérant [136], a juicio de éste su actitud agnóstica contiene un significado positivo que no se halla en el escepticismo de Raymond Aron en *L'Opium des intellec-*

130. AD, 311-312.
131. Garaudy, R., Cogniot, G., *Mésaventures...,* pp. 85-87.
132. Serant, P., art. cit., p. 123. Raymond Aron es de la misma opinión que P. Serant («Aventures et Mésaventures de la Dialectique», *Preuves,* janvier 1956; reedit, en *Marxismes imaginaires,* pp. 66ss). Por otra parte, R. Aron aprueba la crítica que hace Merleau-Ponty del materialismo dialéctico.
133. Garaudy, R., Caveing, M., etc., *Mésaventures...,* pp. 131-132.
134. Tilliette, X., «Une philosphie sans absolu. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)», *Etudes,* 9 (1961) 215-229. Por su parte, E. Borne se refiere a la actitud política de Merleau-Ponty y a la de Sartre con las expresiones respectivas: una «política del compromiso» frente a una «política del absoluto» (art. cit., p. 17).
135. *Privilèges,* p. 261.
136. Serant, P., *art. cit.,* p. 122.

tuels [137]. ¿Consiste dicha positividad en que Merleau-Ponty se coloca del lado de la burguesía —según S. de Beauvoir [138]— marginando los problemas del proletariado? Lo veremos al analizar lo que significa la «izquierda no-comunista».

d) *Merleau-Ponty o la «izquierda no-comunista»*

La «izquierda no-comunista», segunda actitud política de Merleau, se define así en *Les Aventures de la dialectique*:

1 — Su posición: *a-comunismo.*

2 — Su ideología: *nuevo liberalismo,* tanto en política interior como en política exterior (posición de tanteo, a mi modo de ver, que apunta a una fase posterior).

3 — Fase ulterior: *socialismo*; está sólo insinuado en *Les Aventures*; Merleau lo descubre en su etapa política ulterior.

Primero: *a-comunismo* como posición política significa, para Merleau-Ponty —cf. p. 225—, definirse a la vez con relación al comunismo y al anti-comunismo; significa no identificar la URSS con el marxismo ni los EE.UU. con la «libre empresa», ya que en nombre de una filosofía heredada hacen hoy día *otra cosa.* Se trata, pues, de desmitificar esta *otra cosa* —su política actual imperialista— y de descubrir los problemas que enmascaran. Así, el *a-comunismo* es, según Merleau-Ponty, la condición estricta no sólo para conocer la URSS, confrontando su ideología con su realidad, sino también para hacer la crítica actual del capitalismo [139]. Ahora bien, *la posibilidad* teórica de una «izquierda» así definida ¿puede convertirse en realidad efectiva? La respuesta es negativa para V. Leduc [140] y, al contrario, positiva para M. A. Burnier [141], como luego veremos.

137. Considera Raymond Aron que los intelectuales revolucionarios han adoptado una nueva mitología: el primer mito de los intelectuales de izquierda es el «mito de la izquierda», según el cual hay la derecha, partido de la tradición y de los privilegios, contra la izquierda, partido del porvenir y de la inteligencia. El segundo mito, la Revolución, que los intelectuales de izquierda consideran como indispensable al hombre, para realizar su vocación.

138. *Privilèges,* p. 267.

139. AD, 302. Cfr. Merleau-Ponty, «Le marxisme est-il mort à Yalta?», *L'Express,* n. 98, 9 avril 1955 (S, 343 con el título «Les papiers de Yalta»); y «Reforme ou maladie sénile du communisme», *L'Express,* n. 283, 23 nov. 1956 (S, 366 con el título «Sur la destalinisation») «Où va l'anti-communisme?», *L'Express,* n. 109, 25 juin 1955 (S, 397, «Sur l'abstention»).

140. «Il n'y a pas de gauche anti-communiste» (V. Leduc, R., Garaudy, etc., *Mésaventures...*, pp. 133-138).

141. Burnier, M. A., o. cit., p. 128.

Segundo: *nuevo liberalismo* como ideología. Distingue Merleau-Ponty, en primer lugar, un principio único de política exterior: *la coexistencia pacífica* [142], que no es ni oportunismo ni pacifismo; pero que sustituye ahora, de manos de M. Weber, al *a priori* kantiano concretado en *Humisme et Terreur* en la clase universal o proletariado. Y, en segundo lugar, tres principios de política interior:

1) A nivel político, acción parlamentaria y democrática.

2) A nivel social, integración de los movimientos de contestación.

3) A nivel económico, neocapitalismo. Veamos.

1) A nivel político, *acción parlamentaria y democrática.* Cree Merleau-Ponty que si, por una parte, la revolución convertida en institución se negaba a sí misma la autocrítica y la oposición, por otra, el parlamento es la única institución que permite un mínimo de oposición y libertad de crítica [143]. Ahora bien, querer cambiar la historia en el marco de un régimen parlamentario es una ilusión, observan P. Sérant [144] y S. de Beauvoir; según ésta, el Parlamento no sólo es creación de la burguesía, sino que el juego democrático ejerce el poder contra el proletariado; en consecuencia, las concesiones del nuevo liberalismo son mistificaciones [145].

Lo reconoce Merleau-Ponty; pero en su programa de acción confía en que la «izquierda no comunista» acabará con las mistificaciones parlamentarias planteando a tiempo los verdaderos problemas. Este tipo de acción política —dice Merleau— se distingue claramente de la acción del P.C.F., que se limita al oportunismo y agitación y rehúye, en nombre del proletariado, todo compromiso con el poder [146]. Se comprende que Merleau-Ponty apruebe la frase atribuida a Churchill: «El régimen parlamentario es el peor de todos, a excepción de los demás» [147]. Lo que no se comprende es su aspiración de «ir a las cosas mismas», sin analizar, como lo hace A. Gorz [148], la crisis de la democracia representativa.

142. AD, 302-303. Cfr. BURNIER, M. A., o. cit., pp. 164-165; ULLMO, J., art. cit., p. 365.
143. AD, 304.
144. SERANT, P., art. cit., p. 123.
145. *Privilèges,* pp. 264-265.
146. AD, 304.
147. ULLMO, J., art. cit., p. 642.
148. GORZ, A., «Le mouvement ouvrier européen et la crise de la démocratie représentative», conferencia en la Escuela Nacional de Ciencias políticas y sociales de México, febrero 1966, *Le Socialisme difficile,* pp. 11-46.

La tesis de Gorz puede resumirse del siguiente modo: sobre las ruinas del parlamentarismo se instala un nuevo poder autoritario que se caracteriza, 1.° por la centralización del poder de decisión en manos de una oligarquía, vinculada a los grupos económicos dominantes, 2.° como consecuencia, la situación «fuera de órbita» de las asambleas elegidas, los partidos políticos tradicionales, las organizaciones obreras y regionales, 3.° la decadencia de las instituciones representativas en cualquiera de sus formas: gaullismo, wilsonismo, centro-izquierda italiana, Great Society o social democracia escandinava [149]. Gorz denuncia también el segundo principio de la «izquierda» merleaupontiniana.

2) A nivel social, *la integración de los movimientos de contestación*. Esta es la solución que, apuntada por Max Weber, elige Merleau-Ponty al problema social, planteado en términos de lucha de clases [150]. Pero el problema está resuelto de antemano en favor de la clase que tiene ahora el poder. La «izquierda no-comunista» no espera la solución de la dictadura del proletariado; más aún rechaza tal solución. Al proletariado se le concede el derecho a la huelga y el derecho a hacerse representar. Pero todo movimiento revolucionario, así como la acción del P.C. no tiene otra función o razón de ser que la de ser «útil amenaza» del juego parlamentario [151].

Contra esta concepción, de nuevo alza el veto S. de Beauvoir. Reducir el proletariado a la función de «amenaza útil» es disfrazar la injusticia sin querer suprimirla; es confundir la oposición con la forma parlamentaria que la acepta formalmente; es condenar la revolución en nombre del *reformismo* [152]. La alternativa revolución-reformismo es, a mi modo de ver, el problema fundamental planteado por las objeciones de Simone de Beauvoir, el problema en que se debate Merleau-Ponty.

Acuciado por la crítica de Van Lier —falta de información [153]— y por el desafío de Simone —comparar una Francia reformada por una minoría selecta a una Francia en el renacer

149. *Ibid.*, pp. 11-13. André Gorz confía en la clase obrera, en el sindicalismo y en la importancia del partido de masas.

150. AD, 303.

151. AD, 303-304.

152. *Privilèges*, pp. 264-265. Lelio Basso precisa: «Lo que caracteriza el reformismo no es la lucha por las reformas que todo marxista debe proponerse, sino (...) la separación del momento reformador del momento revolucionario. La consecuencia de esta separación, es que las reformas (...) pierden todo potencial anticapitalista y se convierten en instrumentos del proceso de integración (de la clase obrera al sistema)» (*Tendenze del capitalismo europeo*, Editore Riuniti, Roma, 1966; cit. por A. Gorz, *Le Socialisme difficile*, p. 75, n. 1).

153. Van Lier, H., art. cit., p. 229.

de una revolución [154]— ha interrogado el *porvenir de la revolución,* con base en los trabajos de B. Sarel [155]. La conclusión de Merleau es que la situación del proletariado en la República Popular alemana no es cualitativamente diferente de la que tenía antes de la revolución.

3) *A nivel económico, neo-capitalismo.* No pareciéndole viable el camino de la revolución, Merleau-Ponty ensaya el del reformismo. He aquí el único postulado de la nueva política liberal:

> «La libertad política no ha de ser sólo y necesariamente una defensa del capitalismo» [156].

El reformismo de la «izquierda no comunista» ha de consistir, pues, en analizar el significado de las instituciones capitalistas, descubrir por qué han cambiado de sentido hasta degenerar en un capitalismo rígido, y en establecer un programa de acción a base de balances y planes [157].

El fundamento filosófico de la segunda actitud ya no es la filosofía de la historia de Karl Marx, sino el liberalismo de Max Weber [158]. Y el teórico de la nueva economía política, P. Mendès-France, cuya obra [159] inspira no sólo *Les Aventures de la dialectique,* sino también algunos de los artículos que Merleau escribe para *L'Express* en el período 1954-58.

En opinión de R. Garaudy, la «izquierda no comunista» es un camuflaje de la derecha, en primer lugar, porque el *liberalismo* se ha hecho *conservador* desde 1830 [160] y, en segundo lugar, a causa de la política de Mendès-France, la cual desprestigia [161] el sentido político del término «izquierda» adquirido en siglo y medio de historia francesa, a saber: «una política conforme al interés de la clase obrera contra el capital, de la laicidad contra los

154. *Privilèges,* p. 264.
155. Cfr. pp. 213-214, notas 225 y 226 de este trabajo.
156. AD, 234.
157. AD, 305.
158. El cap. I de AD, «La crise de l'entendement» es un comentario libre del pensamiento de Max WEBER, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,* y *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* Pues bien, el liberalismo que propone Merleau-Ponty, como el de Weber, hace entrar en él, aquéllo mismo que le contesta (AD, 304). Es a lo que L. Basso llama «reformismo»; cfr. nota 152.
159. MENDES-FRANCE, P. & ARDANT, *La science économique et l'action.* Unesco, Julliard, Paris, 1954. SALEM, D., *Pierre Mendès-France, le nouveau socialisme,* P. U. F., 1969.
160. GARAUDY, *Mésaventures de l'anti-marxisme,* p. 92.
161. GARAUDY precisa la política de Mendès-France desde diferentes puntos de vista: todo lo contrario de lo que ha sido la «izquierda» en siglo y medio de historia francesa (*Ibid.,* pp. 92-93).

clérigos, de la paz contra la guerra, de las libertades democráticas contra la reacción» [162]. A la misma conclusión llega V. Leduc, tras fundamentarse en la distinción que Maurice Thorez hace entre «izquierda burguesa» e «izquierda progresista» [163]. Una izquierda que no se une ni a la clase obrera ni, sobre todo, al P.C. —concluye Leduc— es «una nueva falsificación de la noción de izquierda en provecho de una fracción de la burguesía» [164].

Solamente M. A. Burnier nos descubre el sentido de la «izquierda no comunista». Unicamente «fuera de la derecha y fuera del P.C. se pueden plantear los verdaderos problemas», piensa Merleau-Ponty [165]; ya que no se trata de restaurar la República, sino de hacer renacer la democracia en Francia. En consecuencia, el apoyo de Merleau-Ponty a Mendès-France es adhesión al *socialismo* del antiguo presidente del «Conseil», hecha explícita al formar parte, desde 1958, de la junta directiva de la U.F.D. (Union de Forces Democratiques), en compañía de Jean Hyppolite; la U.F.D. reagrupaba entre otras fuerzas la tendencia Mitterrand de la U.D.S., para su campaña anti-gaullista [166].

Casi veinte años después, las elecciones del 19 de mayo de 1974 demostrarán, en Mitterrand y el P.S., las posibilidades de una «izquierda no comunista».

A título de *conclusión*, dos observaciones más sobre la actitud política de Merleau-Ponty, definida con relación a Sartre y al marxismo.

En primer lugar, con relación al marxismo no deja de creer que «Marx es un clásico» [167]; pero hace un nuevo *descubrimiento de la dimensión de la historia*: descubre no sólo que el proletariado como clase universal es un mito, sino también un nuevo principio de la unificación de la historia, a saber, *la coexistencia* [168]. Este principio implica: no el dogmatismo de una verdad absoluta, sino la pluralidad de vías y perspectivas, no la dictadura de un solo partido, sino la existencia de una oposición en régimen democrático; no la dialéctica de la naturaleza, sino la dialéctica como relación de integración. La existencia humana como *relación*, no sólo es invento de Weber —relación a una cultura [169]—;

162. Garaudy, R., etc., *Mésaventures...*, p. 92.
163. M. Thorez, Discours de Wagram, 26 octobre 1935.
164. *Ibid.*, p. 141.
165. Merleau-Ponty, «La démocratie peut-elle renaître en France?», *L'Express*, n. 368, 3 juillet 1958.
166. Burnier, M. A., o. cit., pp. 128-129.
167. *Préface* à *Signes*, p. 16. Entiende Merleau-Ponty por filósofos «clásicos» aquéllos que, aun sin tomarlos al pie de la letra, siguen siendo competentes a la hora de interpretar los nuevos hechos (*Ibid.*).
168. AD, 308.
169. AD, 43-44.

lo dijo antes Marx: relación social [170]. Ahora bien, la relación consta de dos términos, que exigen *coexistir*. Toda extrapolación de uno solo —monopolio de lo económico, del partido, o monopolio de la verdad— destruye la relación y, por lo tanto, la coexistencia. De ahí que Merleau-Ponty defina el «acomunismo» como la decisión del desenmascarar tanto al comunismo como al anti-comunismo, y la «izquierda no comunista» como la búsqueda de un nuevo socialismo.

En segundo lugar, con relación a Sartre, la actitud de Merleau-Ponty ofrece una divergencia profunda y una coincidencia fundamental: por una parte, hay una discrepancia profunda expresada como diferencia entre lo «absoluto» y lo «relativo», tanto a nivel filosófico —concepción de la libertad—, como a nivel político —justificación de la política del partido—. En este sentido sostiene E. Borne que *Les Aventures de la dialectique* ofrecen un balance positivo: introducen lo *relativo* en política criticando la política del absoluto (del P.C.), justificada por una teoría de la libertad absoluta [171].

Por otra parte, entre Sartre y Merleau-Ponty hay una coincidencia fundamental, incluso en el mismo momento —hacia 1952— en que difieren: rechazan ambos la dialéctica de la naturaleza como doctrina general del ser [172], critican ambos el imperialismo y la sociedad de explotación y, para denunciar tales hechos, no sólo han creado juntos *Les Temps Modernes,* sino que, aún separados, su posición política efectiva es la de la «izquierda no comunista». De ahí que M. A. Burnier pueda escribir: «En los períodos de crisis —y aunque por vías diferentes— Merleau-Ponty y Sartre se encuentran en el mismo combate» [173].

¿Vías diferentes? La línea política de *Les Temps Modernes* no ha cambiado [174], aún sin Merleau-Ponty. Pero sí volverá a cambiar la actitud de Sartre, a partir de 1960, el cual apoyará la Revolución en Cuba, en China o allí donde se encuentre [175], y para quien la «izquierda» es impotente sin las fuerzas organizadas

170. *Tesis sobre Feuerbach, VI, VIII.*
171. Borne, E., art. cit., pp. 18-19.
172. Ibid., p. 9.
173. Burnier, M. A., o. cit., p. 129.
174. Burnier, M. A., o. cit., p. 105.
175. En agosto 1963 Sartre y Simone de Beauvoir asisten en Leningrado a un coloquio sobre la novela; se define lo que debe ser la verdadera literatura socialista (*La Force des choses,* p. 667). Pero sobre todo Sartre da su acuerdo total a la revolución cubana. Estancia en Cuba más de un mes, entrevistas con F. Castro. Explica la revolución en una serie de artículos («Ouragan sur le sucre», *France-Soir,* 28 juin-15 juillet 1960). Burnier, M. A., o. cit., pp. 156-157. F. Jeanson, *Sartre dans sa vie,* pp. 253-254.

del P.C. [176]. La nueva vía para Merleau-Ponty, en cambio, es *el porvenir del socialismo* definido no ya jurídica y negativamente —como fin de la propiedad privada—, sino positiva y concretamente —por el bien del interés público— [177]. ¿Reformismo en lugar de acción revolucionaria? También cabe optar por la actitud conservadora, como A. Camus, o por la actitud escéptica como R. Aron.

Pero sobre todo lo que, aún en la ausencia, une a Sartre y a Merleau-Ponty es el mismo combate: *el problema de lo social y la libertad*. Tal es la cuestión de fondo de *Les Aventures de la dialectique*, como lo será luego de *Critique de la raison dialectique*. En efecto: reconoce Merleau-Ponty que la izquierda no comunista no es «una solución», en el sentido en que se habla de la solución a un problema aritmético, sino más bien

> «la resolución de tener asidos los dos cabos de la cadena, el problema social y la libertad» [178].

Al problema social me referiré en la Conclusión. Analizaremos a continuación el significado político de la libertad.

3. Libertad real y libertad formal

La expresión «libertad real y libertad formal» no alude a la oposición entre la concepción de Merleau y la de Sartre, sino más bien a la oposición entre la *interpretación* del compromiso histórico-político, por una parte, y la *situación* política, por otra. En lenguaje de «engagement» ambos buscan la expresión de la libertad *real*; la realidad política apenas se muestra como libertad *formal*. Ahora bien, esto es sólo un aspecto del problema.

Un aspecto anterior del mismo sería la oposición que subraya Merleau-Ponty entre la concepción del compromiso según Sartre —*significación pura de la libertad*— y su concepción de la *libertad concreta y efectiva* o *libertad en situación* (tesis de este apartado).

Supongamos que es cierta la objeción de Simone de Beauvoir, «Sartre ha insistido sobre el carácter *comprometido* de la liber-

176. Burnier, M. A., o. cit., p. 152.

177. Intervención de Merleau-Ponty al debate sobre *L'avenir du Socialisme*, donde se ha discutido la entrada de P. Mendès-France al Partido Socialista (*Cahiers de la République*, 22 (1959) 3). Observa E. Borne que AD contribuyen al renacimiento hoy visible del espíritu radical-socialista («Les Aventures de la Dialectique», de M. Merleau-Ponty, *La Vie Intellectuelle*, 7 (1955) 18).

178. AD, 305.

tad» [179]; busquemos su verificación en otras publicaciones sartrianas, como ella indica, que no sean *L'Etre et le Néant*. Si su hipótesis se verifica, la contradicción es patente en Merleau-Ponty.

Intentaremos dicha verificación apoyándonos en Pierre Verstraeten [180] y en F. Jeanson [181]. Ambos nos permiten estudiar la evolución del pensamiento de Sartre —el primero desde el teatro, el segundo desde su vida— en el período que ahora nos interesa, 1943-1955. Verstraeten estudia *Les Mouches* (1943), *Les Mains Sales* (1948), *Le Diable et le bon Dieu* (1951) y utiliza también *Saint Genet* (1952).

a) *Significado subjetivo del compromiso en el teatro de Sartre*

Jeanson resume así la actitud de Sartre hacia 1943: demasiado preocupado por lo *concreto*, para aceptar las mistificaciones del humanismo, pero a la vez demasiado celoso de su libertad para comprometerse sin reserva en la praxis *con los hombres* [182]. La acción de Orestes nos descubre su sentido.

Orestes realiza *su acto*. ¿Significa un compromiso concreto con los problemas de Argos? Después de su acto, Orestes se va. «No ha actuado *para* la gente de Argos ni con ellos, sino *ante* ellos» [183]. Más que la liberación del pueblo —le importan poco las tareas de restauración— ha conseguido su propia liberación.

Comprobamos que Sartre ha descubierto [184] de modo concreto la «historia» y la «solidaridad»; pero que, no obstante, la solución a ambos problemas responde al planteamiento idealista de la noción abstracta de libertad. En primer lugar, la Historia concreta no es ya la del humanismo burgués, sino la realidad concreta de un mundo oprimido por la invasión fascista. En segundo lugar, Sartre, educado en el individualismo burgués, descubre la *solidaridad* al calor de la Resistencia en Francia. Sin embargo, la acción de Orestes no es la praxis comprometida sin reserva con los hombres, sino *la significación pura de la libertad* [185]. Como precisa Jeanson, se trata de un compromiso que se toma a sí mismo como fin: su problema consiste en «comprometerse» *para*

179. *Privilèges*, p. 271.
180. VERSTRAETEN, P., *Violence et éthique*. Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre. Gallimard, 1972.
181. JEANSON, F., *Sartre dans sa vie*, Seuil, Paris, 1974.
182. Ibid., p. 124.
183. VERSTRAETEN, P., o. cit., p. 21.
184. QM, 31. JEANSON, F., o. cit., p. 150.
185. VERSTRAETEN, P., o. cit., p. 19.

poder sentirse comprometido [186], para respirar el perfume espeso de su Ser.

Sartre ha descubierto la historia, pero no el sentido de la historia; ha descubierto la solidaridad, pero ha fracasado en su encuentro con los otros. El acto de Orestes es la dimensión abstracta de la negatividad, es el compromiso en mi propia libertad como destino o, como dirá Sartre:

> «(La libertad) es el compromiso más absurdo y más inexorable» [187].

Frente a la fórmula de Sartre en el artículo «Présentation» de *Les Temps Modernes* (octubre 1945):

> «Totalmente comprometido y totalmente libre» [188],

la fórmula de Merleau-Ponty expresada en el mismo año dice:

> «Todo compromiso es ambiguo, porque es a la vez afirmación y restricción de la libertad» [189].

A este respecto, nos hace M. A. Burnier una valiosa aclaración: «De la necesidad de radicalizar e historizar la teoría de la libertad por la *praxis,* Maurice Merleau-Ponty era quizás entre los que iban a fundar *Les Temps Modernes,* el más consciente» [190].

Ahora bien, lo que parece evidente, contra la opinión de S. de Beauvoir [191], en este primer período de la postguerra, ¿puede mantenerse en los mismos términos hacia 1948? Un año antes han expresado su posición teórica del «engagement» Sartre en *Qu'est-ce que la littérature?* y Merleau-Ponty en *Humanisme et Terreur*; ambos se comprometen prácticamente en el R.D.R. de Rousset [192] en 1948, pero cuya existencia dura poco más de un año. El fracaso de R.D.R. sumirá a Sartre en la más profunda incertidumbre. Pero, ¿cuál es el planteamiento teórico que no consigue arraigarse en la praxis?

De nuevo Jeanson: en este momento el pensamiento de Sartre es lo que falta al P.C., así como el P.C. es lo que falta al pensamiento de Sartre. La «fuerza» de éste permanece hipote-

186. JEANSON, F., o. cit., 144.
187. Declara Sartre en una interview a *Comoedia* en abril 1943 (JEANSON, F., Ibid., p. 142).
188. Ibid., p. 159.
189. SNS, 125.
190. BURNIER, M. A., o. cit., p. 24.
191. De acuerdo que Sartre habla del compromiso; pero un aspecto del problema es la teoría y otro la práctica. BURNIER opina que, en ésta, Merleau-Ponty era más consciente; se apoya en este texto de *Phénoménologie*: «*Ta* liberté ne peut se vouloir sans sortir de sa singularité et sans vouloir *la* liberté» (PP, 520).
192. JEANSON, F., o. cit., p. 179.

cada por un cierto idealismo, pero el realismo de aquél depende más de la Ortodoxia que de la libre crítica de la praxis [193].

De acuerdo con su idealismo subjetivista, Sartre se compromete, pues, en la acción de escritor. Ahora bien, ¿en qué dirección? «Si los dos términos de la alternativa —precisa Sartre— son la burguesía y el P.C., entonces la elección es imposible» [194]: no se puede escribir en favor de la clase opresora, pero tampoco se puede convertir en propaganda la literatura que, ante todo, es expresión libre. En consecuencia, hay que inventar una salida: entre la URSS y el bloque anglosajón, una *Europa socialista* de estructura democrática y colectivista; esta Europa no se elige, *hay que hacerla.* Ya que el hombre, al inventar su propia salida, se inventa a sí mismo, cada día [195]. Tal es el conflicto entre la visión moral del idealismo sartriano —con base en la libertad como fundamento— y las contradicciones que le ofrece la historia.

El idealismo de Sartre en este momento es «moral de escritor» y «literatura moral» [196]. Ahora bien, si por una parte, rechaza la ética kantiana en virtud del principio «la existencia precede a la esencia»; por otra, al buscar al hombre en tanto que universal, liberado de las contradicciones de la historia, Sartre sigue dependiendo de Kant aun en el intento mismo de aproximarse a la dialéctica de Hegel, como lo dice él mismo en *Saint Genet* [197]. En este sentido nos habla Verstraeten de la tensión, en el teatro de Sartre, entre su visión ética y su visión dialéctica [198].

Si en *Les Mouches* tal oposición se presenta en la misma persona, Orestes, en *Les Mains Sales* se ha disociado en dos, Hugo (ética) y Hoereder (dialéctica) [199]. Hugo, tras matar a Hoereder

193. Ibid., p. 176.
194. SARTRE, «Qu'est-ce que la littérature?», *Situations II* cit. por Jeanson, *Ibid.*, p. 178.
195. Observa Jeanson que el camino de Europa, en esos años, no ha sido precisamente la vía socialista: así, en 1948 se crea la Organización Europea de Cooperación Económica (OECE), en 1952 la Comunidad Europea de Carbón y Acero (CECA), en 1957 la Comunidad Económica Europea (CEE) y la Comunidad Europea de Energía Atómica (Euratom) (*Ibid.*, p. 178).
196. *Situations II*, p. 312.
197. *Saint Genet*, p. 177.
198. VERSTRAETEN, P., o. cit., p. 17 n.
199. Hugo, joven intelectual revolucionario, de origen burgués, está encargado por una fracción del Partido de matar a Hoereder, partidario de un acuerdo con la derecha en el seno de la resistencia, para apresurar el fin de la guerra y favorecer las condiciones de un frente popular ulterior. Sartre ha declarado a Jeanson que nunca le ha simpatizado Hugo, ni que tuviera razón con relación a Hoereder. Sólo la actitud de éste

se suicida. El acto de condenarse a sí mismo a los ojos del Partido recuerda el de Orestes abandonando Argos: *recuperarse a sí mismo* desde la perspectiva de una moral absoluta; se disuelve en la perspectiva de la Historia: «Un tipo como Hoereder no muere por azar. Muere por sus ideas, por su política» [200]. Se trata de saber en qué consisten estas ideas.

Hoereder —personaje por el que Sartre simpatiza— se halla inmerso en las contradicciones de la historia: entre la moral de la sociedad burguesa y el moralismo de la sociedad de colectivización que surge, el socialismo de la nueva Europa no es fácil. Aquélla, la política y la moral de la mentira [201]; ésta, las de la salud [202]. Perdido en un mundo material, mistificado por la ideología oficial, el proletariado no sólo es negatividad *pura,* sino más bien negatividad *natural* de una situación opresiva.

El proletariado, la revolución. ¿No seguirán siendo categorías *a priori* que, tanto en moral como en política, determinan una búsqueda de lo absoluto? Tal será la crítica que Merleau-Ponty se hace más tarde a sí mismo y a la actitud sartriana [203]. No obstante, la lucha de clases —escribe Verstraeten— aparece como el principio último que explica y provoca a la vez las modificaciones sociales y políticas en la Francia de la postguerra [204]. Sartre intenta la tercera vía, que entrevé Hoereder, y acepta formar parte del R.D.R. (Rassemblement Démocratique Révolutionaire): *democracia,* pero sin las taras de la democracia capitalista; *socialismo,* pero no limitado al esquema estaliniano; *neutralidad* mediadora entre los bloques, entre la burguesía reformista y los obreros revolucionarios; capaz de dar nueva vida al principio de la libertad humana [205]. Merleau-Ponty se adhirió sólo formalmente; reconoce Sartre más tarde que Merleau-Ponty tenía razón; se trataba —como observa Burnier— de «la tercera vía sin la

le parece sana. Pero ha descrito el problema para que la juventud burguesa lea en las dudas de Hugo la raíz liberal de su cultura y la causa de su oposición al comunismo (JEANSON, F., *Sartre par lui-même,* p. 48).

200. *Les Mains Sales* (1948) 259.

201. VERSTRAETEN, P., o. cit., p. 54.

202. *Ibid.,* p. 60.

203. «C'était Kant sous un déguisement, et c'est encore Kant que nous avons finalement trouvé dans le concept de la révolution comme action absolue» (AD, 312). De lo cual deduce S. de Beauvoir: «Inquieto por haber tomado demasiado tiempo a Kant por Marx, Merleau-Ponty ha querido arreglar las cuentas tomando a Sartre por Kant» (*Privilèges,* p. 272). Creo que Simone tiene razón cuando poco antes dice que Merleau-Ponty generaliza demasiado el concepto de «revolución» (*Ibid.,* p. 269); pero no así en la crítica justa que Merleau hace al mismo concepto tal como lo expone Sartre en «Les Communistes et la Paix».

204. VERSTRAETEN, P., o. cit., p. 64.

205. BURNIER, M. A., o. cit., p. 64. SARTRE, «Merleau-Ponty vivant», *Situations IV,* p. 223.

tercera fuerza» [206]. Sólo había fuerza en las ideas. Pero las ideas que *Les Temps Modernes* seguían expresando —escribe Sartre— «corrían el riesgo de convertirse poco a poco en moralismo» [207].

b) *De la «héxis» a la «praxis»*

El moralismo y el neutralismo es lo que Sartre condenará en *Le Diable et le bon Dieu* (1951). Por una parte, Goetz se encarga de condenar —observa Jeanson— sus ilusiones en materia de «neutralismo» [208]; por otra, nos dice Simone de Beauvoir, «oponía a la vanidad de la moral la eficacia de la *praxis*» [209]. Sin embargo, si la praxis había fracasado, ¿no es tal vez por haber sido neutral? El problema ha de ser planteado en otros términos. En Goetz Sartre resuelve el problema que siente como contradicción de la historia interiorizada en su ser, desde el fracaso de R.D.R.:

> «La contradicción no estaba en las ideas. Estaba en mi ser (...). Yo no podía ser libre solo» [210].

Ahora bien, si *el descubrimiento de los otros* no es novedad en el pensamiento sartriano de 1951, ¿lo es la solución que da ahora al compromiso con los otros? Antes de responder a esta pregunta, observemos que hemos llegado, desde otra perspectiva al mismo problema planteado ya al comienzo de este capítulo y al comienzo de este apartado: si no es posible ser libre solo, ¿cómo comprometerse en el combate por la libertad de los demás, si tal lucha compromete a su vez mi libertad?

El problema que Sartre acaba de expresar lo resuelve al año siguiente, 1952, tomando posición en «Les Communistes et la Paix» por el Partido y el «proletariado». Criticando esta actitud en *Les Aventures de la dialectique,* Merleau-Ponty expresa así el mismo problema:

> «Hoy como hace cien años, y como hace treinta años sigue siendo verdad que nadie es sujeto ni libre solo, que las libertades se contrarían y se exigen una a la otra, que la historia es la historia de su debate» [211].

Mejor dicho, plantea el problema y su solución: la democracia parlamentaria, donde las libertades se oponen, se contrarían y se exigen unas a otras en perpetuo debate. Es la solución de la «izquierda» en Francia, a cuya unión democrática y de reformas

206. BURNIER, M. A., o. cit., pp. 65ss. SARTRE, Ibid., pp. 223- 225.
207. SARTRE, *Situations IV,* p. 231.
208. JEANSON, F., *Sartre dans sa vie,* p. 180.
209. DE BEAUVOIR, S., *Le Force des choses,* p. 261.
210. DE BEAUVOIR, S., o. cit., p. 262.
211. AD, 276.

—escribe Sartre en 1961— dio Merleau la expresión más radical [212]. Pero, ¿cuál es la solución de Sartre en *Le Diable et le bon Dieu,* y hacia 1952? Intentaremos llegar a ella desde tres perspectivas diferentes: 1.ª la experiencia del *ser* en el *hacer,* es decir, el deseo de sentirse comprometido, más bien que comprometerse efectivamente con los demás; 2.ª la relación de *negación,* base de un compromiso fallido; 3.ª la aspiración a lo *absoluto* como solución de las contradicciones de la realidad contingente.

Si bien es cierto, en primer lugar, que Goetz se siente solidario con los otros hombres [213], ¿es tal la solidaridad como para que llegue a embarcarse con ellos? Como Orestes y Hugo buscaban su propia liberación, Goetz «prefiere —comenta Jeanson— el valor absoluto de su actitud y la significación para sí mismo de su compromiso entre ellos» [214]. Más que amarlos, en el fondo los desprecia. En el *hacer* —hacer el mal o matar, hacer el bien o repartir tierras— descubre su *ser,* «el hacer del Hacer, la libertad» [215].

De otro modo, si Goetz quiere hacer absolutamente el Mal o absolutamente el Bien es para *ser él mismo* el Diablo o Dios.

Tal es el sentido que descubre Merleau-Ponty, sentido contradictorio, en el planteamiento sartriano de las relaciones entre la *acción* y la *libertad*:

> «Se es libre para comprometerse —cita a Sartre— y *uno se compromete para ser libre*» [216].

La segunda afirmación expresa la prioridad del *ser* en el hacer. Pero el ser no implica el *Mit-sein* de Heidegger o la «intercorporeidad» de Merleau-Ponty, sino el *para-sí* que se afirma para-sí en el momento mismo de ser consciente de su ser-para-otro.

De ahí que, en segundo lugar, el compromiso de Sartre se descubre sobre la base de una relación de *negación*: Ahora bien, aun siendo la negatividad expresión de la libertad, hemos de distinguir en la evolución de Sartre dos modos diferentes de la relación de negación. La primera —la actitud de Orestes abandonando Argos o la de Hugo suicidándose ante la mirada del Partido— se expresa positivamente como afirmación del ser absoluto (de la libertad); la segunda —Hoereder confiando en el proletariado como negación, y Goetz dispuesto a la contra-violencia revolucionaria por la libertad de los demás— se apoya posi-

212. SARTRE, «Merleau-Ponty vivant», *Situations IV,* p. 222.
213. JEANSON, F., *Sartre par lui-même,* p. 66.
214. Ibid., p. 68.
215. VERSTRAETEN, P., o. cit., p. 76.
216. AD, 255.

tivamente sobre un absoluto como negación. La primera, en tanto que negación de la contingencia afirmando un absoluto, no se desprende de Hegel; pero en tanto que el ser de la libertad absoluta se afirma con carácter universal, permanece en el esquema de la ética de Kant. La segunda, intentando pasar a la dialéctica de Marx, se retrotrae al absoluto hegeliano revestido con el *a priori* kantiano: el proletariado, fuerza de negación universal.

A esta concepción se refiere Merleau-Ponty cuando observa:

> «El compromiso en el sentido de Sartre es la negación del lazo entre nosotros y el mundo (...), o más bien intenta hacer de una negación un lazo» [217].

Se diría que Merleau-Ponty no distingue los dos sentidos de la relación de negación que acabamos de ver, y que sólo presta atención al primero, es decir, a la actitud ética de Orestes y Hugo. No obstante, si observamos que la *justificación de la praxis revolucionaria* tal como la concibe Hoereder, tal como la acepta Goetz, tal como la expresa Sartre en «Les Communistes et la Paix», la hace éste en virtud de *sus propias ideas,* constatamos que también el segundo tipo de relación adolece de las mismas taras de la ontología sartriana: la aspiración al absoluto con base en la relación de negación.

La aspiración al absoluto, como solución a las contradicciones de la realidad contingente —cf. cap. I— es la tercera perspectiva que nos ofrece *Le Diable et le bon Dieu.* Goetz, hijo bastardo, que encarna en sí mismo la diferencia y la lucha de clases, en nombre de la libertad de los otros se determina a la praxis revolucionaria diciendo: «Il y a cette guerre à faire et je la ferai». Ahora bien, como hemos observado ya, su hacer no es sino la manifestación del *ser,* según el principio de la moral del absoluto. Este principio se ve más claro en *Saint Genet,* obra que constituye el mejor comentario filosófico de *Le Diable et le bon Dieu.* En *Saint Genet* Sartre concluye diciendo que o la moral es un cuento o es una síntesis objetiva del Bien y del Mal:

> «A esta síntesis objetiva corresponde como síntesis subjetiva la recuperación de la libertad negativa y de su integración en la *libertad absoluta o libertad propiamente dicha.* Se comprenderá, espero, que no se trata de un "más allá" nietzscheano del Bien y del Mal, sino más bien de un *Aufhebung hegeliano*» [218].

217. AD, 260.

218. *Saint Genet,* p. 177. El subrayado es mío. Observa LAING que el sentido de libertad en esta obra es el de «liberación» (*Reason and Violence,* p. 67). Pero Sartre ha declarado más tarde: «Je crois qu'un homme peut tojours faire quelque chose de ce qu'on a fait de lui» (Interview a *New Left Review,* reproducida en *Le Nouvel Observateur,* n. 272,

¿Se ha liberado Sartre de la influencia de Hegel? La ha traspuesto del plano epistemológico al ontológico; pero en 1952 mantiene el mismo principio de *l'Etre et le Néant*. Hay una diferencia, cierto. En 1943, la aspiración al absoluto surgía en el para-sí como situación de una conciencia desgraciada; en 1952, la situación individual del bastardo Goetz refleja la situación social de la lucha de clases. Ahora bien, si por una parte, el Aufhebung hegeliano apunta a la libertad absoluta; por otra, tal libertad, en «Les Communistes et la Paix», se encarna en la fuerza del proletariado. Y aquí aparece precisamente la incongruencia de Sartre: el proletariado, que *en su mente* es fuerza absoluta de negación, *en la práctica* es pasividad o inexistencia, reducido a obedecer al Partido. En teoría es un *a priori* absoluto; y en la práctica, una clase oprimida, cuya situación final de *Aufhebung* corre la misma suerte —el fracaso— que el para-sí aspirando a ser fundamento de sí.

Merleau-Ponty, que rechaza de su pensamiento anterior [219] el planteamiento kantiano del proletariado, descubre los presupuestos sartrianos de la justificación, en nombre del proletariado, de la actitud dogmática del Partido:

> «Comprometerse, para Sartre, no es interpretarse y criticarse al contacto de la historia (...), es decidir tener por absoluto el sentido que inventa para dar a su historia» [220].

La libertad absoluta nihilizadora del en-sí es traspuesta al P.C. como fuerza negadora de la sociedad burguesa. Se comprende que la clase universal liberada se haga realidad cuando la conciencia sea en-sí-para-sí.

Merleau-Ponty propone a Sartre, en lugar de la moral de lo Absoluto, *la praxis de lo relativo*: no se trata de afirmar en el hacer el ser absoluto, sino de afirmar el hacer —en el que se expresa el ser— en su sentido relativo [221]. El *compromiso* no es considerar mi decisión o la del Partido como fuente absoluta de sentido, sino como afirmación y restricción a la vez de la libertad; la *libertad* se hace ralativa en la praxis de autocrítica, al contacto con el sentido de la historia y en debate con los demás.

Sartre comprenderá el alcance de la *mediación* —la acción de los demás, verdad o sentido de la historia— de lo «práctico-inerte». Pero antes ha de mediar el período en que lleva a cabo

26 janvier 1970). Lo que implica que el aspecto positivo de la «liberación» es el hecho de ser autor del propio destino, aún a partir de algo dado.

219. AD, 312.
220. AD, 262.
221. AD, 263.

el *desarraigo de su idealismo,* leyendo la historia con ojos de Marx [222]. En efecto: en octubre de 1953 declara Sartre en una interview a Serge Montigny que está trabajando en su «autobiografía», es decir, en la revisión radical del *idealismo* que comienza a descubrir, retrospectivamente, en sus diversas actitudes políticas. Añade Jeanson que esta toma de conciencia es reciente: su primera manifestación implícita tiene lugar en la fase de flotamiento vivida en 1950, y *Le Diable et le bon Dieu* (1951) constituye su primera manifestación explícita [223]. Tal ejercicio de «katarsis», que según S. de Beauvoir [224] data ya de 1940 y según Cooper se expresa como «historia de una liberación» en *Saint Genet* [225], tiene su momento fuerte en 1954, en que Sartre intenta de nuevo arrancarse a sí mismo y a su idealismo residual, para aceptar sin reserva su condición histórica [226].

Si he insistido en este hecho es para comprender mejor —contra la opinión de Simone de Beauvoir— la objetividad de la crítica de Merleau-Ponty en 1955. Nuevo hecho que ha de sumarse a los acontecimientos [227] que contribuyen a que Sartre asuma su inserción en la historia. *Les Aventures de la dialectique* es, pues, un precedente indiscutible de *Critique de la raison dialectique* [228].

Uno de los puntos de influencia evidente es el planteamiento dialéctico de la libertad. Es a lo que Merleau-Ponty llama *libertad concreta y efectiva.* Ahora bien, ¿cómo se traduce esta libertad

222. SARTRE dice que *Questions de Méthode* que no se puede conocer al hombre concreto a partir de dos idealismos: el idealismo de «derecha» o Saber hegeliano y el idealismo de «izquierda», la escolástica marxista (p. 42). El método estructural (de totalización) marxista ha de emplearse teniendo en cuenta la «mediación» existencial de las acciones, sentimientos, obras, evolución, etc., del individuo (p. 45). El estudio de Flaubert está hecho en esta dirección.

223. *Les mots.* Gallimard, Paris, 1964. Interview por J. Piater; cit. por CONTAT & RYBALKA, o. cit., pp. 385-386.

224. S. DE BEAUVOIR, *La Force des choses,* p. 279.

225. LAING & COOPER, o. cit., p. 67.

226. Prueba de tal actitud: la *Critique de la raison dialectique* o el intento —desde Budapest 1956— de fundar ontológicamente el materialismo histórico; *L'affaire Henri Martin* o la denuncia de la guerra de Indochina; *Préface* a *La Question* de Henri Alleg o la protesta contra la guerra de Argelia; «Ouragan sur le sucre», *France-Soir* (cfr. nota 175) o el apoyo a la revolución cubana.

227. Cfr. nota 226.

228. Esta es la opinión de G. SEMERARI, «Esistenzialismo e marxismo nella fenomenologia della percezione», *Rivista di Filosofia,* 3 (1961) 349.

política en libertad *real,* como opina Hannah Arendt? [229]. ¿O, por el contrario, como sostiene J. Parain-Vial [230], la libertad política no es sino libertad «formal», si bien garantía indispensable de la libertad *real*? Tal era el segundo aspecto del problema que nos habíamos propuesto elucidar.

c) *Planteamiento dialéctico de la libertad*

«Libertad real y libertad formal» es el título de este tercer apartado. Entiendo por libertad «formal» la posibilidad (posibilidades) de obrar que garantiza el Estado; en tanto que tal garantía tiene carácter de ley, la libertad formal se llama también libertad «legal». Entiendo por libertad «real» el ejercicio de la posibilidad formal o legal; y puesto que es ejercicio o acción, la libertad real se llama también «actual».

La libertad formal es, pues, condición indispensable [231] para la libertad real o poder de hacer. Ahora bien, si ésta necesita, por una parte, poderes (posibilidades) *de orden jurídico,* por otra, necesita también poderes que radican en la misma persona; así el *cuerpo* es posibilidad fundamental de obrar. Una tercera observación, se ha de distinguir la libertad real o actual de la libertad «interior» —dominio del pensamiento—; éste es origen fontanal tanto de la libertad real como de la libertad formal; origen fontanal en tanto que la «libertad-querer» es condición «sine qua non» de la «libertad-poder» (legal o formal) y de la «libertad-hacer» (real o actual).

Pues bien, la tesis de Merleau-Ponty, «libertad en situación», se ha de entender como *afirmación de la libertad real,* la cual implica no sólo la libertad-querer, sino también la libertad-poder y la posibilidad natural de existir un cuerpo.

Pero la oposición de Merleau-Ponty a Sartre no ha de entenderse según el planteamiento de H. Arendt, sino de acuerdo al de J. Parain-Vial.

Sostiene Arendt la prioridad de la libertad como *un hecho* en la vida política frente al concepto teórico de libertad interior como problema filosófico [232]. Funda su tesis en la *dimensión social* de la existencia humana: «Antes de llegar a ser un atributo del pensamiento o una cualidad de la voluntad, la libertad ha sido

229. ARENDT, H., *Between Past and Future,* 1954, 1956, 1957, 1958, 1960, 1961, 1963, 1967, 1968. Tr. fr. bajo la dirección de Patrick LEVY, *La Crise de la culture.* Gallimard, 1972. Me refiero al capítulo, «Qu'est-ce que la liberté?», pp. 186-222.

230. PARAIN-VIAL, J., *La liberté et les sciences de l'homme.* E. Privat, éditeur. Toulouse 1973.

231. *Ibid.,* p. 95.

232. ARENDT, H., o. cit., p. 189.

comprendida como el estatuto del hombre libre» [233]. Tal *estatuto* exigía antiguamente, no sólo el hecho —y el acto— de la liberación, sino sobre todo *la compañía de otros hombres,* cuya situación era la misma, y un espacio público común donde encontrarlos, es decir, un «mundo políticamente organizado» [233*], donde cada hombre libre podía dirigirse a los otros mediante la palabra y la acción.

Según Arendt, por lo tanto, el fenómeno de la libertad no aparece originalmente en el dominio del pensamiento, sino en la experiencia de la intersubjetividad [234]. De ahí el carácter derivado de la libertad interior, tanto a nivel filosófico, como a nivel histórico. Así, Epicteto interiorizaba en el hombre mismo las realidades mundanas, y la aparición del problema de la libertad en S. Agustín fue precedido por la tentativa consciente de separar de la política la noción de libertad [235]. La posición de Arendt se opone al planteamiento kantiano según el cual, habiendo eliminado la libertad del dominio del pensamiento o de la «razón pura» y, reducida en la vida práctica a un imperativo categórico, la libertad-querer no se traduce en libertad-de-hacer a nivel social [236].

Merleau-Ponty no llega a afirmar el carácter *derivado* de la libertad interior, como hace Arendt frente a Kant. Frente a Sartre, Merleau no niega el carácter de origen fontanal de la libertad-querer. Ahora bien, afirma como Arendt que, en la situación socio-política de la existencia humana, no cabe una concepción de la libertad absoluta. A nivel intersubjetivo, la libertad exige un planteamiento dialéctico: «Nadie es libre solo, las libertades se exigen y se contrarían una a la otra».

Los problemas de un planteamiento dialéctico de la libertad han sido estudiados con gran lucidez por J. Parain-Vial. Pero su posición —a la que me adhiero— difiere de la de Arendt en dos puntos fundamentales: 1.° la libertad-querer o libertad interior, *dominio del pensamiento,* no tiene un carácter derivado, sino de originalidad fontanal; y 2.° si bien coincide con Arendt en el planteamiento intersubjetivo de la libertad, Parain-Vial, sin el optimismo de aquélla, interroga la función de la libertad-poder (legal, formal) con relación a la libertad-de-hacer o libertad real.

He aquí su tesis: «Una libertad sólo es real si el individuo tiene la fuerza de ejercerla y si un poder la protege contra los

233. *Ibid.,* p. 192.
234. *Ibid.,* p. 192.
235. *Ibid.,* p. 191.
236. *Ibid.,* p. 188. MARCUSE escribe: «La libertad transcendental comporta por naturaleza la no-libertad social» (*Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellchaft,* 1969. Tr. fr. *Pour une théorie critique de la société.* Paris, 1971, p. 70).

abusos de las libertades de otros» [237]. Entre otras implicaciones de esta tesis, observamos dos características sumamente importantes de la libertad-poder o libertad formal: 1.ª es *indispensable* condición de la libertad real, 2.ª es de carácter *problemático,* desde el momento en que el abuso puede darse en el mismo poder que protege la libertad real.

Desde la perspectiva del carácter problemático de la libertad-formal han de entenderse las críticas al sistema democrático, como por ejemplo los ataques de Hegel a la constitución británica por su culto a la libertad meramente «formal» [238] o el reproche de Merleau-Ponty a la «mistificación liberal» [239]. Sin embargo, desde la otra perspectiva —la indispensabilidad— no sólo se estima necesario un sistema de poderes o libertades (libertad-poder), sino que, además, resultan censurables los regímenes políticos que restringen dichas libertades o las marginan.

El problema no radica, pues, según Parain-Vial en elegir entre capitalismo o socialismo: «El doble fracaso (a la vez teórico y práctico) —escribe— del liberalismo y del marxismo, debería convencernos de que no hay una receta sencilla para llegar al paraíso terrestre: ni el «laisser faire laisser passer», ni la «supresión de la propiedad individual de los medios de producción» conducen automáticamente al libre desarrollo de todas las posibilidades humanas» [240]. El problema reside esencialmente en el hecho de si el Estado se preocupa eficazmente de desarrollar éstas, más bien que de sus intereses [241].

En consecuencia, podemos enunciar dos principios del planteamiento dialéctico de la libertad a nivel político. Principio n. 1: la *libertad política* es un aspecto de la libertad-poder (formal, legal) indispensable al ejercicio de la libertad real, como garantía de ésta contra el abuso de otras libertades. Principio n. 2: la libertad consiste en la posibilidad para el ciudadano de participar en las decisiones del Estado [242]. El criterio de la *participabilidad* nos permite señalar dos abusos de poder: uno, el empeño en reforzar y asegurar el poder en manos de una sola persona, característico de los regímenes totalitarios; otro, la centralización del poder de decisión en manos de una oligarquía económica, característica del monopolio capitalista. En el primer caso, el «refuerzo» manifiesta claramente la debilidad del poder que no es compartido; en el segundo caso, la decadencia de la democracia re-

237. Parain-Vial, J., o. cit., p. 97.
238. Popper, K., *The Open Society and its Enemies,* p. 330, n. 19.
239. *Préface* a HT, 9.
240. Parain-Vial, J., o. cit., p. 104.
241. *Ibid.,* p. 104.
242. *Ibid.,* p. 97.

presentativa de que habla A. Gorz, muestra el abuso en favor de los «intereses de Estado», así como la mistificación de la igualdad legal.

Ahora bien, las libertades políticas son solamente poderes de control que garantizan a los ciudadanos las libertades económicas y civiles [243].

El carácter indispensable de las *libertades económicas* —derecho de propiedad, derecho de compraventa, libertad de gestión, etc.— se funda en el hecho de que la libertad real tiene su origen en el campo del *pensamiento* y se hace actual por medio de un *cuerpo*: acceder a un nivel mínimo de cultura, así como el cuidado más elemental del cuerpo, exige como base disponer de recursos económicos. ¿Qué hacer ante el poder opresor del capitalismo liberal? «Los trabajos de los economistas —escribe Parain-Vial— las discusiones entre las diferentes escuelas (Marginalista, Schumpeteriana, escuela de Keynes, etc.), las posibilidades que se tiene hoy de construir modelos matemáticos de la producción (...) son más útiles para resolver estos problemas que el uso mágico de la palabra Revolución» [244]. Tal vez tenga razón. Ahora bien, olvida Parain-Vial que «uso mágico» es también la aplicación de los trabajos de economistas a la expansión imparable dentro de diez años —denuncia el Tribunal Russell reunido en enero de 1975 en Bruselas— de los grandes «trust» multinacionales [245]; uso mágico es también el apoyo del capitalismo a Pinochet el 11 de septiembre de 1973, como el prometido al «fallido» Espínola del 11 de marzo de 1975.

Sin embargo, tiene razón Parain-Vial al afirmar que tanto las libertades políticas como las libertades económicas están sólo en función de las *libertades civiles*. Consisten éstas en las posibilidades (poderes) de obrar que, garantizadas por el Estado, radican en las fuerzas naturales de nuestro cuerpo en tanto que habitado por una conciencia [246]. La libertad de pensar y, consiguientemente,

243. *Ibid.*, p. 101.
244. *Ibid.*, p. 105.
245. Tribunal Russell, reunido en Bruselas del 20 al 25 de enero de 1975 (*Le Monde*, 27 janvier 1975). En esta segunda sesión —la 1.ª había tenido lugar en Roma— se juzgó la política de opresión en América Latina. La señora Allende denunció con hechos y cifras concretos la actitud de Pinochet apoyada por los EE.UU. El fallo del Tribunal Russell se centró en las personas de Nixon y Kiesinger.
246. Cfr. POIRIER, M., Comunicación hecha a la Société d'économie politique, *Liberté économique et liberté humaine*, 1965, pp. 320ss.

el derecho a la información y a la expresión de las propias ideas [247], la libertad de trabajo y la libertad de movimientos figuran entre las principales.

Pero no han de confundirse las libertades civiles (ni las libertades políticas ni las económicas) con la libertad interior. «Las libertades civiles son las más importantes para el desarrollo de la libertad interior, que es lo que las libertades económicas y políticas deben asegurar» [248]. Libertades y libertad: libertades, garantía formal o legal de la libertad.

Ahora bien, la libertad interior es posibilidad absoluta o acción pura sartriana si no se hace carne [249] intersubjetivamente. Se hace acto o libertad *real* manifestándose según poderes de origen social (político-económico) y, a la vez, según la fuerza corporal y las aptitudes mentales.

La libertad *real* no es un mito ni la libertad *formal* una mistificación, si los que tienen competencias jurídicas, económicas y políticas, los que ejercen algún poder o se comprometen en una acción política reflexionan sobre la verdadera naturaleza de la libertad y su relación con las libertades [250].

Conclusión

La libertad *real* es la traducción exacta de la tesis «libertad en situación». Para su exposición hemos analizado dos conceptos: determinismo y compromiso. En ambos casos nos han parecido inviables las posiciones extremas, a partir de una perspectiva de lo absoluto; y, al contrario, hemos encontrado camino abierto en una *filosofía de la relación*. Así, el análisis del primer problema nos descubre que se han de excluir igualmente, tanto el determinismo absoluto propio del pensamiento causal, como el total indeterminismo de *L'Etre et le Néant*; frente a la primera posición, la categoría de lo *posible* y el hecho del comportamiento *simbólico*; frente a la segunda, la *praxis interhumana*.

247. La libertad de pensar y la libertad de expresar lo pensado han sido reinvindicadas recientemente por el filósofo checo Karel Kosik —en carta a J.-P. Sartre— tras la confiscación de una parte de sus manuscritos por la policía de su país el 28 de abril de 1975 («Le philosophe tchécoslovaque Karel Kosik écrit à J.-P. Sartre», *Le Monde*, 29-30 juin 1975, p. 4).

248. Parain-Vial, J., o. cit., p. 106.

249. AD, 264.

250. Parain-Vial, J., o. cit., p. 94.

En el análisis del segundo problema —el compromiso desde el punto de vista de la situación histórico-política— nos conduce al mismo resultado. La crítica que Merleau-Ponty hace a Sartre significa la denuncia de la praxis revolucionaria como negación absoluta en sí, justificada por una teoría que es oposición (negación, creación) de lo absoluto; por otra parte, la crítica que Merleau-Ponty se hace a sí mismo significa un liberarse del kantismo que subyace a la idea de una clase universal. Doble crítica en nombre de una afirmación: la *pluralidad* y la *oposición* han de ser expresivas de la *posibilidad* de la coexistencia pacífica en la misma praxis interhumana.

H. Arendt nos descubre la praxis política a nivel social, como único dominio de la libertad. Tal prioridad conduce irremediablemente a privilegiar el *sistema* frente al individuo. Me parece, en cambio, más justa la posición de Parain-Vial al dar prioridad a la *existencia* (libertad interior, campo del pensamiento) frente al sistema; si bien éste, como sistema de poderes (libertad-poder, libertad formal o legal) es *indispensable* para el ejercicio de la libertad real o libertad en situación.

He aquí un problema fundamental: la libertad frente a las libertades, la existencia frente al sistema, el individuo frente a lo social.

Si el criterio de *indispensabilidad* del sistema es la protección de la libertad (existencia) frente al posible abuso de otras libertades, un sistema totalitario que por principio no admite la oposición, como un sistema democrático que mistifica la actividad parlamentaria quedan igualmente excluidos.

Por otra parte, si al sistema de Hegel se ha opuesto la existencia (libertad) de Kierkegaard, y si el individualismo de éste ha sido corregido —con igual signo de protesta frente a lo totalitario y absoluto— por el planteamiento socio-económico-político de Marx, sería un craso error volver a Hegel en nombre de Marx. Tal sería la equivocación de Sartre justificando desde sus principios idealistas el «imperialismo estructural» [251] de la praxis comunista.

Merleau-Ponty, rehuyendo lo absoluto en favor de la *existencia* en su *multiplicidad relacional,* se aproxima más a la intuición de Marx. Le preocupa, sobre todo en la última etapa, la fundamentación ontológica de lo social [252].

251. QM, 46.

252. «On commence à peine de connaître le social», dice Merleau-Ponty tras reconocer que la «gauche non communiste» no es *la* solución (AD, 305). Sobre el problema del Otro vuelve en términos de «quiasma», «intercambio» en la nota del 1 de nov. 1959 (V. I., 268).

Psicológicamente, para Merleau-Ponty, el hombre es un comportamiento simbólico. Existencialmente, significa que en dicho comportamiento el nivel de existencia consciente y libre integra dialécticamente el nivel preconsciente e impersonal. Fenomenológicamente, descubre que este comportamiento, capaz de una multiplicidad de perspectivas, aparece en una multiplicidad de dimensiones —corporeidad, mundaneidad, socialidad— entre las que es originaria expresarse como cuerpo. *Cuerpo situado* en el espacio y en el tiempo, en el mundo y en la historia, en la sociedad de producción, es supuesto indispensable de una filosofía de la «praxis». Ontológicamente, la noción de «carne» y de «ser vertical» no son, según Tilliette [253], sino una profundización de ese primer planteamiento: el «ser vertical» se expresa como entrelazo yo-mundo-otros.

¿Eclecticismo? Lo será para H. Lefebvre, según el cual Merleau-Ponty hace ambigua la claridad de los conceptos [254]; pero no lo es para G. Semerari, según el cual Merleau-Ponty critica el idealismo de las ideas claras, descubriendo el «horizonte *situacional*» corpóreo-perceptivo, en el cual debe colocarse el filósofo y colocar su vida y su investigación» [255].

La vida del filosófo, la vida del hombre es, para Merleau-Ponty, la encrucijada del sentido. Asiste al encuentro de lo que «hay» en el brotar originario de la percepción, donde aparece el entrelazo yo-mundo-otros. De ahí que «*la libertad no destruye la situación, sino que se arraiga en ella*».

La situación no sólo aparece a la luz de la significación centrífuga del Ego absoluto; esto, según Merleau-Ponty, es propio del idealismo o, según Enzo Paci, propio de la filosofía del Ego: hacer del Ego —el Partido en la praxis comunista— el centro y la creación de la realidad [256]; la absolutización del Ego, con exclusión de lo demás. Merleau-Ponty, al contrario, habla de «intercambio» entre la operación activa de significación y la intencionalidad operante [257] o entre el sentido que recibimos de la historia y el que a ella damos, como entre las masas y el Partido; habla de «engranaje» de la libertad en la situación, de «arraigo»

253. Tilliette, X., *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, p. 89.
254. Lefebvre, H., «M. Merleau-Ponty et la philosophie de l'ambiguité» I, *La pensée*, 68 (juillet-août 1956) 50ss.
255. Semerari, G., «Esistenzialismo e marxismo nella fenomenologia della percezione» I, *Rivista di Filosofia*, 2 (1961) 172.
256. Enzo Paci, o. cit., p. 45.
257. PP, 490.

de la conciencia en el mundo; concibe, en definitiva, la existencia humana como *relación* [258].

Su filosofía puede calificarse, pues, por oposición a la «filosofía del Ego» sartriana, como una «filosofía de la relación» [259]. *Diálogo,* no negación; *dialéctica,* no exclusión dualista; *integración,* no desintegración: tal es su principio fundamental.

Este principio —filosofía de la relación— que nos ha guiado en la explicitación de la tesis «libertad en situación» nos permite acceder a un tercer problema: *la intersubjetividad,* el campo de lo social, donde la libertad de unos y otros se anudan y se exigen en incesante debate [260].

258. JUNG, H. Y., «The radical Humanization of Politics: Maurice Merleau-Ponty's Philosophy of Politics», *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie,* n. 2, 1967.

259. «L'homme n'est qu'un noeud de relations, les relations comptent seuls pour l'homme» (PP, 520). Así termina Merleau-Ponty la *Phénoménologie.* Lo cual funda la tesis de JUNG y la de RABIL, A., *Merleau-Ponty, Existentialist of the Social World,* 1967.

260. SNS, 260.

PARA NO CONCLUIR

Si «el filósofo es el hombre que se despierta y que habla» [1], si este hombre se despierta en un mundo problemético y habla de sus problemas, cabe hacer, entre múltiples preguntas, las siguientes: 1) cuáles son dichos problemas, 2) en qué lenguaje habla de ellos, 3) en virtud de qué principio los plantea.

- *La afirmación de la libertad humana* es el balance positivo de la fenomenología existencial en el tratamiento de los problemas apuntados en la Introducción: la libertad, el cuerpo propio, los otros.
- *La filosofía de la significación* —el sentido de la existencia como libertad en situación y el significado de la ciencia a partir del *Lebenswelt*— es el lenguaje filosófico del hablar de Merleau-Ponty.
- *La razón dialéctica* es el principio, no sólo de un planteamiento real de la libertad, sino también de la explicitación del sentido de la filosofía de la significación.

1. LA AFIRMACIÓN DE LA LIBERTA HUMANA es, sin duda alguna, la mayor aportación de la filosofía de la existencia. Según observación de M. Villey, nadie como el existencialismo ha llegado a captar el sentido agudo de la libertad dada al hombre y de su responsabilidad [2].

Ahora bien, afirmar la libertad no es plantearse su posibilidad formal con base en un «yo pienso» apriórico, sino descubrir en la existencia concreta su realidad efectiva. Tal ha sido nuestro intento al explicitar en Merleau-Ponty la noción de «libertad en situación». Ello nos ha supuesto dos tareas: por una parte, la

1. EP, 73. Cf. E. LLEDO, *Filosofía y lenguaje*, p. 100.

2. VILLEY, M., «Phénomenologie et existentialo-marxisme à la Faculté de Droit de Paris», *Archives de la Philosophie de Droit*, n. 16, 1965. SIREY, Paris, p. 174.

En su reciente autorretrato Sartre cuenta que desayuna en el café «La Liberté», y añade: «qui est vraiment le nom qui me convient» («Jean-Paul SARTRE: Autoportrait à 70 ans», *Le Nouvel Observateur*, 30 juin 1975, p. 69). Cfr. ALTHUSSER, L., *Réponse à John Lewis*, p. 22.

exclusión de conceptos-límite de la libertad, según expresión de Ricoeur [3]; y por otra, el análisis del planteamiento dialéctico de la libertad.

a) *Exclusión de conceptos-límite de la libertad*

Hemos excluido, en primer lugar, el concepto sartriano de libertad «humano-divina»: independencia y autonomía absoluta, total determinación a existir, fuente inaugural de todo sentido, se trata de un grado límite [4] de la libertad, inmotivada, que se ha de excluir en nombre de la *libertad motivada* [5]. Se ha de excluir también la concepción heideggeriana de la libertad como «ser-fundamento» [6] o fundamento sin fondo, libertad desencarnada, en nombre de la *libertad encarnada* [7]. Se ha de excluir finalmente el concepto-límite de «libertad-espontaneidad» [8]; este concepto kantiano que resuelve el problema en una causalidad natural —concibe al hombre como naturaleza— ha de ser excluido, como toda otra forma de pensamiento causal, en nombre de la *libertad proteiforme* [9] o la capacidad de autotransformación y transformación de todo sentido dado. La libertad motivada y la libertad encarnada no son sino dos modos de expresar nuestro *arraigo* en el ser; la libertad proteiforme o libertad contingente expresa el proceso de *transcendencia* que constituye la existencia humana.

b) *Dialéctica de la libertad: intersubjetividad*

Así, en segundo lugar, plantea Merlau-Ponty dialécticamente la libertad solamente humana, como *enraizamiento* y *transcendencia* [10]. La transcendencia es «intencionalidad» (Husserl), «apertura» (Heidegger); el enraizamiento es «encarnación» (Marcel), es «corporeidad» e «intercorporeidad» (Merleau-Ponty). Enraizamiento y transcendencia es la clave de la tesis «libertad en situación».

Un problema que nos impide concluir no es el del *cuerpo propio,* raíz del enraizamiento, sino el problema del *otro* o problema de lo social. Cuerpo propio e intersubjetividad son dos pilares de la misma tesis «libertad en situación». A lo largo de este trabajo hemos insistido en el primer aspecto; pero sólo en

3. Ricoeur, P., *Le voluntaire et l'involuntaire.* Aubier, Paris, 1967, pp. 455-456.
4. *Ibid.,* p. 455. Cfr. Althusser, o. cit., p. 21.
5. PP, 519.
6. Poggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers* (1963). Tr. fr. *La pensée de Martin Heidegger.* Aubier, Paris, 1967, p. 128.
7. «...ne serait pas liberté sans les racines qu'elle pousse dans le monde» (PP, 520).
8. Max Müller, art. cit., p. 18.
9. PP, 414.
10. Madison, G. B., o. cit., p. 86. Cf. F. Montero, «La interpretación dialéctica de la libertad», in *Dialéctica y libertad,* p. 128.

el cap. VI hemos apuntado el segundo, quedando el problema de lo social —la dialéctica entre la libertad-poder (poderes legales) y la libertad-querer, que hace efectiva la libertad-de-hacer— solamente planteado. No pretendo, claro está, resolverlo en una página; pero sí cabe hacer algunas indicaciones.

La fenomenología existencial se ha interesado particularmente en el problema del *otro*. Así, Laín Entralgo se refiere bajo el título «Existencia y coexistencia» a Heidegger, Marcel, Sartre y Merleau-Ponty [11]. Heidegger ha conseguido plantear adecuadamente el problema al concebir la existencia como *In-der-Welt-sein* y la coexistencia como *Mit-sein*; pero eso no significa que lo haya resuelto. En efecto, observa P. Laín, ¿cómo pasar de la justificación ontológica o *Mit-sein* al hecho empírico y contingente que es el encuentro con el otro? [12].

El estudio crítico de Sartre [13] sobre el *être-pour-autrui* no corre mejor suerte. Refiriéndose a él observa Ayer que, si bien creemos ordinariamente que existen otras personas, ningún filósofo hasta ahora ha conseguido dar cuenta suficiente de tal existencia [14]. Una exposición crítica del pensamiento de Sartre al respecto, la encontramos más bien que en la obra de Laín Entralgo en la de Alfred Schutz, *The Problem of Social Reality* [15] y en la de Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* [16].

Se refiere Schutz especialment a tres dificultades del planteamiento sartriano. En primer lugar, el uso antitético que Sartre hace de los términos «sujeto» (para-sí) y «objeto» (en-sí) origina un grave problema: ¿cómo justificar la existencia de Otro-sujeto, si su subjetividad escapa a mi mirada objetivante? La segunda dificultad consiste en el uso ambiguo que Sartre hace del concepto de «acción»: para mí, sujeto, el mundo es un sistema de posibilidades hacia las que me proyecto; pero las posibilidades de la libertad del otro constituyen el límite de las mías; ahora

11. Laín Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro* I, pp. 299-392.
12. *Ibid.*, p. 315.
13. Califico de «estudio crítico» el de Sartre en EN, porque su posición va precedida de la exposición crítica de la teoría de Husserl, Hegel y Heidegger (EN, 288-307).
14. Ayer, A., «Jean-Paul Sartre: Sartre's Views on the Existence of Others», *Horizon*, XII, 68 (août 1945) 101.
15. Schutz, A., *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*. M. Nijhoff, The Hague, 1962. Schutz estudia, además de la teoría de Sartre, las de Husserl y M. Scheler (pp. 140-197). En otra obra posterior estudia las estructuras sociales del *Lebenswelt* en la existencia diaria (A. Schutz & Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*. Tr. *The Structures of Life-World* (1973) 59).
16. V. I., 109-118. Cf. la obra reciente de P. Royle, *Sartre L'enfer et la liberté*. Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1973. El estudio se centra en *Les Mouches* y en *Huis Clos*.

bien, si la objetivación de la libertad del otro es la muerte de sus posibilidades y si la condición primera de la acción es la libertad, ¿significa lo mismo mi acción que la acción del otro? Finalmente, observa Schutz, que el concepto sartriano de situación y libertad de acción no describe la realidad humana. Si todo el problema de las ciencias sociales consiste en interpretar las acciones del otro, en su aparecer, en sus significado genuino de *actor* y de *otro,* el análisis sartriano de la mirada («regard») no consigue dar cuenta de tal realidad como no lo consigue la teoría de la simpatía (Scheler) ni la del razonamiento analógico [17]. Señala Schutz que el problema no resuelto en la filosofía de Sartre es el de la *interacción* de la libertad, o lo que hemos llamado el planteamiento dialéctico de la libertad, como reconoce el mismo Sartre al afirmar la relación de conflicto [18].

Frente a la filosofía conflictiva de la visión pura, Merleau-Ponty propone la filosofía del «Ser-visto»: «Puesto que el vidente no es más que visión —observa—, no puede encontrarse con el otro, que sería cosa vista; si sale de sí, será por un volverse la visión hacia él; el encuentro con otro tendrá que ser como su propio ser visto» [19]. Mientras la filosofía de la visión pura se fundamenta en la relación de negación recíproca y simultánea [20], la del Ser-visto se apoya en la *relación dialéctica de encarnación*: por una parte, la dialéctica es «el pensamiento del Ser-visto» [21]; por otra, la relación de intersubjetividad es, en primer lugar, «intercorporeidad» [22]. De este modo, la interacción a nivel de conciencia y libertad está arraigada, a diferencia del planteamiento de Heidegger, en el hecho empírico y contingente de la intercorporeidad, del «Ser-visto»; y la dialéctica de las libertades en el encuentro es, a la vez, dialéctica de lo visible (intercorporeidad) y de lo invisible (intersubjetividad).

Libertad pequeño-burguesa, dirá Althusser, tanto más afirmada y exaltada cuanto más aplastada y negada está por el desarrollo del imperialismo [23]; el problema se ha de plantear a nivel de «masas» y de «lucha de clases» [24]. De acuerdo. Pero a condición de precisar la función de las masas y el sentido de la lucha de clases. Merleau-Ponty ha desmitificado la tesis de la lucha de clases que cree «eliminarla» apoyándose en el principio de unifi-

17. SCHUTZ, A., o. cit., pp. 199-202.
18. EN, 502. «Jean-Paul Sartre: Autoportait à 70 ans», *Ibid.*, p. 80.
19. V. I., 109.
20. EN, 361-362.
21. V. I., 125.
22. S, 213.
23. ALTHUSSER, L., o. cit., p. 22. *Pour Marx,* p. 241.
24. ALTHUSSER, L., o. cit., p. 22. *Eléments d'autocritique* (1974), pp. 94, 97.

cación universal, el proletariado (masas)[25]. Sartre, a su vez, denuncia los «esquemas universalizantes y totalizadores del imperialismo de la estructura»[26]. Sartre —el de la *Critique*— y Merleau-Ponty recuerdan al marxismo que ha olvidado la *pluralidad* en nombre de la «unidad». Pero si la pluralidad dialéctica —derecho a la oposición y a la crítica— es el sentido de la coexistencia, ¿se ha de entender ésta como revolución democrática o como acción parlamentaria cuya eficacia sea más que reformista? Un problema que no nos permite concluir, sino observar con Merleau-Ponty que «lo que Marx llama *praxis,* es el sentido que se dibuja espontáneamente en el entrecruzamiento de las acciones por las cuales el hombre organiza sus relaciones con la naturaleza y con los otros»[27]. Ni prioridad del objeto, ni sólo proceso en la historia. La afirmación de la libertad es, pues, la explicitación de este sentido de la *praxis* donde «las libertades se contrarían y se exigen una a la otra»[28].

El planteamiento dialéctico de la libertad aquí apuntado no olvida la ley del «reconocimiento» que está en juego en la dialéctica del amo y del esclavo. Más aún: el principio del reconocimiento es, a mi modo de ver, la clave del planteamiento dialéctico de la libertad; pero a condición de no entenderlo sólo a nivel epistemológico (Hegel) ni sólo formal (legal), sino a nivel óntico y ontológico.

2. Filosofía de la significación

Con esta expresión, con la que Ricoeur designa el pensamiento de Merleau-Ponty, quiero referirme ahora a tres cuestiones: a) al sentido ético-psicológico de la existencia como libertad en situación[29], b) al sentido del discurso en que se expresan Sartre y Merleau-Ponty, c) al sentido del discurso de éste con relación al de la ciencia y ciencias del hombre.

a) *El sentido ético-psicológico de la existencia como libertad en situación*

Si el sentido de la *existencia* radica en el planteamiento dialéctico de la libertad, y el de la *coexistencia,* en la praxis inter-

25. AD, 303.
26. QM, 37.
27. EP, 59.
28. AD, 276. Tal es la tesis de A. Rabil expresada en el título mismo de su obra, *Merleau-Ponty, Existentialist of the Social World.*
29. Sobre el problema de la «significación» en Merleau-Ponty, cfr. G. Derossi, *Maurice Merleau-Ponty.* Torino, 1965. Por ej., «Significado y existencia» (p. 27), «Significado y sentido» (p. 28), «La relación de la emergencia sentido-significado» (p. 46).

humana, hemos de subrayar dos consecuencias de carácter ético y psicológico tanto a nivel de la existencia individual, como a nivel de la coexistencia social. Las dos consecuencias, como los dos niveles —mutuamente implicados como veremos— pueden concretarse mediante la expresión «decisión responsable»; lo que supone, por una parte, capacidad y poder de *decisión* y, por otra, *responsabilidad* en la decisión.

A nivel individual, cada uno es el único responsable de su propio destino. El sujeto de la acción individual —el «actor» por el que pregunta A. Schutz— es, ante todo, el individuo humano. Incluso si mi destino es la libertad (Merleau-Ponty), cabe siempre la posibilidad de tomar conciencia del propio destino y de elegirlo como tal (Szondi). Rehuirlo es incurrir en la «existencia inauténtica» (Heidegger), en la conducta de «mala fe» (Sartre) o en el «miedo a la libertad» (E. Fromm). La inhibición de la decisión responsable da origen, según Eric Fromm, a actitudes como el masoquismo y el conformismo [30]. La posibilidad de la decisión responsable, por otra parte, radica en la existencia personal caracterizada por la conciencia y *libertad,* «el poder fundamental que tengo de ser el sujeto de todas mis experiencias» [31], escribe Merleau-Ponty. Ahora bien, aunque nunca se insistirá bastante en la decisión responsable de carácter individual [32], no menos importante es subrayar la dimensión social de la responsabilidad en la decisión.

Dada la situación histórico-social de la existencia humana [33], es innegable la dimensión social de la decisión personal. Castilla del Pino ha estudiado la responsablidad de la decisión bajo los dos aspectos; nos dice acerca del segundo que el proyecto auténtico ha de tener carácter *social,* es decir, ha de implicar «la apertura de las posibilidades de todos» [34]. Ahora bien, se han de evitar dos extremos: por una parte, el extremo inhibicionismo a que conduce la ética individual que carga al hombre de una responsabilidad (social) abrumadora [35] con base en el universalis-

30. E. Fromm, *The Fear of Freedom.* Tr. esp. *El miedo a la libertad.* Paidos, Buenos Aires, 1971, p. 308.

31. PP, 413.

32. G. Semerari, «Esistenzialismo e marxismo nella fenomenologia della percezione», *Rivista di Filosofia,* LII, 2 (aprile 1961) 190.

33. PP, 202, 215.

34. Castilla del Pino, C., *La Culpa.* Alianza Editorial, Madrid, 1973. p. 33.

35. Sartre exagera sin duda en su conferencia *L'Existentialisme est un humanisme.* Cuando escribe: «L'homme est responsable de ce qu'il est» (p. 24), quiere significar: 1—«faire reposer sur lui la responsabilité totale de son existence» (p. 24); 2—«l'homme est responsable de tout ce qu'il fait» (p. 37); 3— «L'homme est responsable de sa passion» (p. 38);

mo kantiano; por otra, el extremo intervencionismo de una ética socialista que adopta por principio el que «todo sucede en la historia según un proceso sin sujeto» [36]. Nadie firma (=decide) un decreto de tortura y represión, nos viene a decir la tesis de Althusser; nadie se pregunta por el sentido de la historia que nace en Portugal: no hay decisión responsable —«participación», «cogestión», etc.— a nivel individual ni social. Todo es fruto de un proceso. No hay tampoco «hombre», porque el proceso siempre es «humano»... Cabe preguntar si la dialéctica de lo real está sólo en las cosas o más bien, como sostienen Merleau-Ponty y Castilla del Pino [38], en la experiencia interhumana. Observa aquél que «damos un sentido a la historia, pero no sin que ella nos lo proponga» [39]. De ahí que la responsabilidad individual y social tienen también una dimensión histórica. Cuando Sartre ha captado ésta, escribe: «Lo importante no es lo que se ha hecho de nosotros, sino lo que nosotros podemos hacer de nosotros mismos» [40]. Ahora bien, más importante aún es llegar a comprender el sentido de la historia a nivel social de tal modo que toda decisión gubernamental abra las posibilidades de los otros. Negarse a leer el sentido de la historia, cerrando tales posibilidades (libertades) se llama irresponsabilidad o monopolio de la verdad dictatorial.

b) *El sentido del lenguaje filosófico de Sartre y de Merleau-Ponty*

Podíamos referirnos a su discurso fenomenológico analizando la evolución de la fenomenología desde Husserl —pasando por Heidegger y Sartre— a Merleau-Ponty; tal es lo que P. Thévenaz ha hecho [41]. Podríamos analizar la terminología existencialista en los autores franceses de la fenomenología existencial; acentuaríamos con Morot-Sir lo *existencial* en Sartre y la *fenomenología* en Merleau-Ponty [42]. Una tarea de sumo interés sería estudiar lo que Sartre llama el «marxismo heurístico» de Merleau-Ponty, y en qué medida los principios básicos de éste pueden estar refle-

4—«et responsable de tous les hommes» (p. 24). El significado kantiano de tal posición ha sido denunciado sobre todo por N. Martin-Deslias, *Jean-Paul Sartre ou la conscience ambiguë*, Nagel, Paris, 1972, p. 97.

36. Althusser, L., *Réponse à John Lewis*, pp. 26ss., 91ss.

37. EP, 60-61.

38. Castilla del Pino, C., *La Culpa*, p. 19.

39. PP, 513.

40. Sartre, *Saint Genet* (1952). Interview a *New Left Review*, reproducida en *Le Nouvel Observateur*, n. 272, 26 janvier 1970.

41. Thevenaz, P., *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phénoménologie?* Ed. de la Baconnière, Neuchâtel, 1966. Cfr. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Mouvement*, 2 vols. (1960).

42. Morot-Sir, E., *La pensée française d'aujourd'hui*, p. 34.

jados en *Critique de la raison dialectique*. Por mi parte, me limito a calificar de «filosofía activa» (Châtelet) el discurso filosófico de Sartre y de Merleau-Ponty.

Distingue Châtelet, en la conclusión a su *Histoire de la Philosophie,* la «filosofía activa» de la «filosofía muerta o de las doctrinas»; mientras que ésta dispone del poder de la institución y tiene una significación administrativa, aquélla, amenazada de recaer en el discurso doctrinal, se ha empeñado en destruir el viejo ídolo del Saber, y se ha propuesto como objetivo «liberar el pensamiento de la hipoteca que constituye el tribunal de la Verdad»; ya que la verdad se ha vuelto en último término del lado de los poderes. La contribución específica de la filosofía activa es la de ponerse «al servicio de la libertad, de todas las libertades, y minar, mediante los análisis que hace y las acciones a que da origen las instituciones represivas y simplificadoras» [43].

Tal es la significación del lenguaje filosófico de Sartre y el sentido principal de la «filosofía de la significación» que Merleau-Ponty llama también «filosofía concreta» [44]; según este nuevo sentido, la filosofía se atiene a la experiencia sin ser empírica, sabe que los conceptos de que dispone no son la clave de la naturaleza y de la historia, pero sin embargo no renuncia al radicalismo que investiga presupuestos y fundamentos de las grandes filosofías y de la ciencia.

La filosofía de la significación es activa y concreta.

c) *Significación de la ciencia y de las ciencias del hombre*

Merleau-Ponty no ha hecho una filosofía de la ciencia como G. Bachelard, J. Cavaillès o Canguilhen; pero ha captado, con Ricoeur, que en *Krisis* la razón toma acento «existencial» [45]. De ahí su posición: «Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido y si queremos pensar la ciencia misma con rigor, apreciar exactamente su alcance y sentido, es preciso despertar en primer lugar esta experiencia del mundo de la que ella es expresión segunda» [46]. En consecuencia, combate no sólo el dogmatismo constructivista de la razón especulativa, como por ejem-

43. CHÂTELET, F., *Histoire de la Philosophie, 8. Le XXe Siècle.* Hachette, Paris, 1973, pp. 341-342.

44. S, 198. Acerca de la expresión «filosofía concreta» se ha de precisar que el título de la obra de Marcel es posterior. En efecto, *Essai de philosophie concrète.* Gallimard, 1967, se editó originalmente bajo el título *Du refus à l'invocation* (1940); mientras que el art. de Merleau-Ponty —publicado luego en *Signes* (1960)— fue publicado originalmente en *Les philosophes célèbres,* éd. Maurice Merleau-Ponty, Paris, Lucien Mazenod, 1956, pp. 288-291.

45. RICOEUR, P., «Husserl et le sens de l'histoire», *Rev. de Metaph. et de Morale,* 3-4 (juillet-octobre 1949) 296.

46. PP, II-III.

plo, en su artículo, «Einstein ou la crise de la raison» [47], sino también el realismo objetivista de la razón empírica [48], planteándose en el cap. I de *Le visible et l'invisible* el problema de la «fe perceptiva» que la ciencia presupone sin aclarar [49]. Precisamente, en el olvido de que el origen de todo sentido es nuestra presencia viviente en el mundo —en el *Lebenswelt*—, atrincherándose en la seguridad del modelo físico-matemático, radica la crisis de la razón [50]. Y en la misma crisis surge, como veremos, un nuevo sentido de «razón».

El tema de las ciencias del hombre en Merleau-Ponty tampoco nos permite concluir. Me limitaré aquí a anotar algunos trabajos hechos, a indicar alguna tarea y a plantear un problema.

En primer lugar, observa Ricoeur, que Merleau-Ponty «no ha cesado nunca de reflexionar sobre las relaciones de la filosofía con las ciencias humanas, tanto sobre el plan de los resultados como sobre el de los métodos» [51]. Eco de tal reflexión es el estudio de J. C. Pariente sobre el psicoanálisis, el lenguaje, la sociología y la historia en Merleau-Ponty [52]. Entre los trabajos especializados cabe citar, sobre *psicología,* la obra de De Waelhens y el estudio de J. B. Pontalis [53]; sobre *lenguaje,* encontramos valiosos estudios en las obras de Madison, Kwant y Derossi [54]; sobre *sociología,* la obra de A. Rabil, *Merleau-Ponty, Existentialist of the Social World.* Sobre *política* ya nos hemos referido —cap. VI— a los artículos de Sartre, S. de Beauvoir, J. Ullmo, P. Sérant y E. Borne; cabe citar, finalmente, sobre *historia y política,*

47. S, 248.

48. En el cap. V hemos visto cómo Merleau-Ponty denuncia el pensamiento causal, sobre todo, en la psicología empírica (SC). Cfr. KWANT, R. C., *From Phenomenology to Metaphysics* (1966), el apartado «Merleau-Ponty's Attitude Toward Science», pp. 91-143.

49. V. I., 31.

50. MERLEAU-PONTY, «Einstein ou la crise de la raison», *L'Express,* 14 mai 1945 (S, 248).

51. RICOEUR, P., «Hommage à Merleau-Ponty», *Esprit,* 29 (1961) 1117. Una información complementaria de la cuestión se halla en M. MERLEAU-PONTY, *Posibilidad de la filosofía.* Narcea, Madrid, 1979; concretamente en el «Estudio crítico» (de E. BELLO), pp. 93ss.

52. PARIENTE, J. C., «Lecture de Merleau-Ponty» I, *Critique,* 186 (nov. 1962) 960-974.

53. DE WAELHENS, A., *Une philosophie de l'ambigüité* (1951, 1967, 1970). PONTALIS, J. B., «Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty», *T. M.,* n.° special, 184-185 (1961) 287-303. LACAN, J., «Maurice Merleau-Ponty», *Ibid.,* pp. 345-354.

54. MADISON, G. B., *La phénoménologie de Merleau-Ponty* (cap. III, «Le langage», pp. 126-161). KWANT, R. C., o. cit., pp. 175-196. DEROSSI, G., o. cit., pp. 43ss. CHARRON, G., *Du langage. A. Martinet et M. Merleau-Ponty.* Ottawa, 1972. Un estudio lúcido, que enmarque este problema concreto, véase en E. LLEDO, *Filosofía y lenguaje,* Ariel, Barcelona, 1974; y *Lenguaje e historia.* Ibid., 1978.

el estudio de J. M. Le Blond, «El sentido de la historia y la acción política» [55].

Ninguno de los trabajos citados —no he sido exhaustivo— tiene en cuenta el estudio de Merleau-Ponty sobre *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* [56]; queda como tarea indicada. Otra tarea, que no suprime la anterior, sino más bien la supone, sería la posibilidad de fundamentar las ciencias del hombre en los principios de la fenomenología —ontología— existencial. En este sentido no hemos de olvidar la obra ya citada de Stephan Strasser [57].

Y he aquí nuestro problema: ¿qué modelo han de seguir las ciencias del hombre si, por una parte, pretenden el rigor de *ciencia* y, por otra, su objeto —el hombre— no se puede poner entre paréntesis, dada su situación existencial? Me remito al estudio reciente de J. Ladrière, «Les sciences humaines et le problème du fondement» [58]. Si con Merleau-Ponty y Ladrière [59] hemos de rechazar el modelo físico-matemático, ¿se ha de aceptar el modelo estructuralista que propone Foucault? [60]. Una cosa es evidente: las ciencias del hombre no deben conllevar nunca la muerte del hombre, como cree Foucault [61].

Ante todo, es necesario centrar el problema y darse cuenta, con Merleau-Ponty, que de lo que se trata es de *comprender el hecho de nuestra presencia en el mundo* en su multiplicidad dimensional. Cada ciencia del hombre no es sino una perspectiva de nuestra inserción en el ser [62]. Ahora bien, si se ha de admitir con Ladrière que «un discurso verdaderamente científico debe ser autónomo» [63], la posibilidad de que cada ciencia justifique el punto de vista que adopta no ha de llevar a la exclusión absoluta de los otros métodos; al contrario, como observa Merleau-Ponty, tales métodos han de ser utilizados en el conocimiento

55. LE BLOND, J. M., «Le sens de l'histoire et l'action politique», *Etudes*, 8 (1955) 209-219. Sobre *L'Opium des intellectuels*, de R. Aron y *Les Aventures de la dialectique*, de Merleau-Ponty.

56. MERLEAU-PONTY, M., *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*. Cours à la Sorbonne, année escolaire 1950-1951.

57. STRASSER busca una posición media entre el objetivismo de la ciencia (extremo objetivismo) y el extremo subjetivismo de una filosofía de la libertad absoluta (*Phénoménologie et sciences de l'homme*, p. 42).

58. LADRIERE, J., *Vie sociale et destinée*. Ed. J. Duculot, Gembloux, 1973, pp. 198-210.

59. S, 149. LADRIERE, J., o. cit., p. 198.

60. FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*. Gallimard, 1966. *L'archéologie du savoir*. Gallimard, 1969.

61. *Les mots et les choses*, p. 396. La obra termina así: «...alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable» (p. 398).

62. S, 199 y 155.

63. LADRIERE, J., o. cit., p. 204.

del hecho fundamental: *la presencia,* que es relación con el mundo, con nosotros mismos, y con los demás [64].

En consecuencia, precisada así la situación existencial del hombre —objeto de las ciencias humanas—, se ha de afirmar, frente a la muerte del hombre —postulado de un estructuralismo radical—, la existencia humana como *libertad en situación*; y frente a la crisis de la razón, originada por el objetivismo de la ciencia, un nuevo concepto de «razón», el de «*razón dialéctica*». Libertad y razón, clave de la existencia humana personal: si el hombre es consciente de su libertad, aunque esté conculcada, siempre será capaz de ir más allá de toda situación dada; si el hombre es consciente del poder de la razón, siempre será capaz de enfrentarse a una crisis y de hallarle solución.

En apoyo de la primera tesis se ha desarrollado este trabajo [65]. El planteamiento de la segunda no nos permite concluir, sino sólo hacer algunas observaciones.

3. Razón dialéctica

Precisar todas las acepciones en que se emplea el término «razón» sería repetir el artículo de Ferrater Mora [66]. Me limitaré aquí a referirme a los presupuestos del concepto de razón dialéctica, a precisar este nuevo sentido [67] de razón en Merleau-Ponty, y a aludir a la obra de J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*.

a) *Los presupuestos* son los datos que, por una parte, han hecho poner en duda la confianza absoluta en la razón y, por otra, suscitan planteamientos nuevos. Entre los primeros cabe citar el fin del racionalismo con la filosofía hegeliana, y el objetivismo de la ciencia; entre los segundos, el retorno al *Lebenswelt* en la filosofía husserliana.

64. S, 149.

65. La misma tesis —afirmación de la libertad, a pesar de las demostraciones de la ciencia, a pesar de los condicionamientos sociales, psíquicos, económicos, etc.— puede comprobarse en J. Parain-Vial, *La liberté et les sciences de l'homme* (1973).

66. Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía,* 4 (1979) pp. 2782ss.

67. Si bien escribo «nuevo» sentido de razón, es evidente que el concepto de «dialéctica» —aunque en función de adjetivo— remite no sólo a Hegel y Marx, sino también a Heráclito y al *Parménides* de Platón.

En primer lugar, la filosofía de Hegel es no sólo la forma acabada del racionalismo clásico [68], sino además su fin. En *Principios de la filosofía del derecho* afirma: «Todo lo que es racional es real y todo lo que es real es racional». Ahora bien, el siglo XIX constata ya que esta fórmula no ha resuelto el problema de lo real. Y es que, como observa J. Hyppolite, la noción hegeliana de razón corresponde al idealismo en el sentido más general del término [69]. En efecto, según Hegel, «la razón es la suprema unificación de la conciencia y de la autoconciencia, del saber de un objeto y del saber de sí» [70]: la razón es unificación, es identidad; lo que equivale a decir que es «síntesis dialéctica» [71]. Sin embargo, en Hegel, razón y dialéctica no se identifican; la razón constituye un momento particular en el proceso dialéctico del *Geist* [72]. La dialéctica está en la Idea. Se comprende la posición de Marx: frente al idealismo dialéctico, el materialismo dialéctico. Pero, ¿qué es de la razón en Marx? Según Merleau-Ponty, ha sido un acierto poner la dialéctica sobre sus pies, pero no se ha de olvidar que el caminar se dirige con la cabeza. Por otra parte, el objetivismo de la ciencia —construcción especulativa de lo real— es incapaz de resolver las paradojas —contradicciones del mundo vivido— que le suscitan los datos originarios de la experiencia [73].

De ahí que, en segundo lugar, Husserl acusa en la crisis de la ciencia, la crisis de la razón. Ahora bien, como observa Ladrière, la crisis de la razón puede significar también el surgir de un nuevo sentido de «razón» [74]. En realidad, la crisis no radica en la razón misma, sino en el uso que el racionalismo —cierto racionalismo— hace de ella, pretendiendo que el conocimiento científico según el modelo físico-matemático es el paradigma del saber racional.

De ahí que, con Husserl, la razón toma acento existencial, al volver a la experiencia pre-científica o *Lebenswelt*. El mundo fenoménico es, según Merleau-Ponty, la «cuna de la racionali-

68. LADRIERE, J., «Le destin de la raison et les tâches de la philosophie», conferencia dada en inglés (14 de mayo 1958), en el *Aquinas Club* de la Universidad de Duquesne, en Pittsburg, con el título, «The fate of reason in the perspective of contemporary philosophy» (O. cit., p. 22).

69. HYPPOLITE, J., *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel* (1946). Tr. esp. de F. Fernández Buey, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*. Ed. Península, Barcelona, 1974, p. 197.

70. HEGEL, *Propedéutica*. Ed. Lasson, t. XXI, p. 210.

71. HYPPOLITE, J., o. cit., p. 197.

72. Ibid., p. 200.

73. S, 248.

74. LADRIERE, J., o. cit., p. 27.

dad» [75] y, para J. Ladrière, «la clave de una nueva concepción de la razón» [76]. Se impone, pues —observa Merleau-Ponty—, «la tarea de ampliar nuestra concepción de la razón para hacerla capaz de comprender lo que en nosotros y en los otros precede y excede la razón» [77]. Pero, ¿cuál es esta nueva concepción de la razón?

b) *El concepto de dialéctica, expresión de la nueva concepción de la razón*

Según Ricoeur, la razón en Husserl es «la esencia misma del *Menschentum* en tanto que une el sentido del hombre y el sentido del mundo. La razón es comprendida *dinámicamente,* como un «devenir racional», es la «venida de la razón a ella misma» [78]. Ahora bien, ha sido el Husserl de la fenomenología genética y no el de la fenomenología eidética, el que ha abierto camino a la vida razonable del Logos. Y ha sido Merleau-Ponty quien ha sabido expresar, mediante la noción de *dialéctica,* el contenido de esta nueva concepción de la razón [79].

En efecto, si bien no se encuentra en Merleau-Ponty, como en Sartre, la expresión «razón dialéctica», habla explícitamente del «pensamiento dialéctico» [80] y lo fundamenta en una «definición dialéctica de ser» [81]. Si allí donde se cruzan dos movimientos hay algo, hay sentido, hay ser, nuestro comportamiento, movimiento vivido de nuestra existencia, es el lugar donde se expresa (Logos) el ser y el sentido del ser. La razón ahora no es identificar, como en Hegel, sino diferenciar e integrar (sin llegar a la síntesis hegeliana) el sentido que emerge en una unidad expresiva. Merleau-Ponty vuelve al Hegel de 1807, al que «hacía emerger la dialéctica de la experiencia humana, y definía al hombre como portador empírico del Logos» [82].

Ahora bien, de ningún modo se ha de dar el paso a la *Ciencia de la Lógica,* en cuyo comienzo afirma Hegel la identidad de ser y pensar en la *inmediación.* Merleau-Ponty al contrario sostiene con Husserl, no la intuición eidética, sino la *mediación* del *Lebenswelt.* La mediación —dice— no es sino la constatación de la paradoja que la intuición experimenta: «para poseerse, es necesario comenzar por salir de sí, para ver el mundo mismo, es

75. PP, XVI.
76. Ladriere, J., o. cit., p. 29.
77. S, 154. SNS, 8 y 109.
78. Ricoeur, P., «Husserl et le sens de l'histoire», *Ibid.,* p. 296.
79. Ladriere, J., o. cit., p. 34.
80. V. I., 123-129. S, 194-200. RC, 77-87. AD, 273-274.
81. V. I., 130. S, 197.
82. Merleau-Ponty, «Existence et dialectique» (S, 197).

preciso, en primer lugar, alejarse de él» [83]. Aquí radica precisamente la fase inaugural de la dialéctica, nunca clausurada: en su surgir la reflexión se separa y no se separa sino para captar lo irreflexivo. Al pensar sobre lo impensado [84], a la reflexión sobre lo irreflexivo llama Merleau-Ponty «reflexión radical» [85], que ahora podemos designar como «razón dialéctica». La dialéctica, como expresión de la razón, es intercambio incesante [86].

Hemos comprobado la predilección de Merleau-Ponty por términos como «intercambio», «quiasma», «entrecruzamiento», «encrucijada» del sentido. Pues bien, el cuerpo, lugar del paso incesante de la conciencia al mundo y del mundo a la conciencia —observa Ladrière— es el lugar, el «topos» de la dialéctica; «una filosofía de la razón ampliada —añade— debe ser una filosofía del cuerpo, una filosofía de la encarnación» [87]. Pero también una filosofía de la libertad. La libertad en situación, en su planteamiento dialéctico, es la expresión de nuestra *relación efectiva con el mundo*. Todo está lleno de sentido [88], pero el hombre es el ser por el cual el sentido debe ser revelado; la libertad como poder de interrumpir y comenzar o como poder de asumir e inaugurar, es revelación del sentido [89]. De ahí que hayamos escrito como subtítulo de este trabajo: «dialéctica de la libertad y el sentido».

Ahora hemos de tener presente que «dialéctica» es la expresión de un nuevo sentido de «razón». Pero si la filosofía es la realización de la razón [90], y si la dialéctica es movimiento incesante, la filosofía, lejos de conducir al Saber Absoluto, es perpetuo comenzar, «una experiencia renovada de su propio comienzo» [91]; ya que la reflexión sobre lo irreflexivo es la tarea infinita de llevar la experiencia todavía muda a la «expresión pura de su propio sentido» [92]; por supuesto, también ha de conducir la razón a la comprensión de sí misma a partir del sentido racional de la experiencia. La dialecticidad de lo real [93] es también razón dialéctica.

83. Ibid., p. 197.
84. S, 202.
85. Madison, G. B., o. cit., p. 176.
86. Ladriere, J., o. cit., p. 34.
87. Ibid., p. 34.
88. PP, XIV.
89. PP, 516.
90. Ladriere, J., o. cit., p. 29.
91. PP, IX.
92. PP, X. Acerca de los presupuestos de la tesis fenomenológica sobre el sentido, cf. P. Peñalver Gómez, *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido*. Granada, 1979.
93. S, 196. Según Merleau-Ponty, en «Existence et dialectique», el pensamiento dialéctico expresa la posición no sólo de Hegel y Marx, sino también de la filosofía del siglo XX (S, 197).

Razón dialéctica expresa, además, la posición constante de Merleau-Ponty frente a la razón especulativa o idealista, y frente a la razón empírica o positivista:

idealismo
formalismo
Razón dialéctica .....
positivismo
empirismo

La razón dialéctica no ha de restringirse a ser punto medio; es un concepto más amplio de razón. Merleau-Ponty dice claramente que «el pensamiento dialéctico se opone a toda *extrapolación*» [94] restrictiva, origen de la crisis de la razón (racionalismo idealista, objetivismo de la ciencia). Afirmar que es un concepto más amplio, no equivale a decir solamente que engloba a todos los demás, sino que los tiene en cuenta como modos —restringidos— de comprensión del hecho de ser en el mundo.

La «razón dialéctica» no ha de confundirse tampoco con la «razón técnica» de la epistemología de Bachelard. Si nos atenemos al esquema anterior, el «racionalismo aplicado» (Bachelard) ocupa, según M. Fichant, una posición central [95]. Ahora bien, ¿en qué se diferencia de la «razón dialéctica», si no ha de identificarse con esta noción? Decir solamente que la noción que definimos es un concepto más amplio es marginar la divergencia radical. Consiste ésta en que, mientras para Merleau-Ponty la experiencia originaria es la fuente inaugural del sentido, para Bachelard la experiencia primera de la percepción es un obstáculo [96]. Es un obstáculo al conocimiento científico, que es esencialmente trabajo y «producción» [97]. «La ciencia produce técnicamente un objeto depurado», comenta Fichant [98]. De ahí que el *racionalismo aplicado* consiste en la *construcción* no sólo de conceptos, sino también de las técnicas de realización que los hacen efectivos. De ahí además que, para Bachelard, la experiencia perceptiva sea un primer obstáculo y error [99].

94. V. I., 128.
95. CHÂTELET, F., *Histoire de la Philosophie, 8. Le XXe Siècle,* p. 146. Otra perspectiva actual del problema véase en F. JARAUTA, *La filosofía y su otro* (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem, Foucault). Pre-Textos, Valencia, 1979.
96. BACHELARD, G., *La Philosophie du Non.* Paris, 1940, p. 8.
97. BACHELARD, G., *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine.* Paris, 1951, p. 86.
98. CHÂTELET, F., o. cit., p. 153.
99. BACHELARD, G., *La Formation de l'Esprit scientifique.* Paris, 1938, p. 54.

Pero contra el constructivismo de la ciencia y de la «razón técnica» de Bachelard, cree Merleau-Ponty que la «razón dialéctica», recuperando el sentido originario de la experiencia, recupera asimismo el poder de la razón.

c) «*Crítica de la razón dialéctica*»

¿Coincide exactamente la noción de razón que acabamos de definir con el concepto sartriano de «razón dialéctica»? ¿Ha influido en ésta la concepción de Merleau-Ponty? Dos cuestiones que no nos permiten concluir, porque su respuesta excede los límites de este trabajo; no obstante, cabe hacer algunas indicaciones.

«El más conocido, o resonante, uso de "razón dialéctica" —escribe Ferrater Mora— se halla en Jean-Paul Sartre, el cual ha procedido a desarrollar una «crítica de la razón dialéctica» (...) que tiene por misión examinar «el límite, la validez y la extensión de la razón dialéctica» [100]. Ni una mención en este artículo de *Les Aventures de la dialectique,* ni de «Existence et dialectique» (*Signes*), ni de las páginas densas de *Le visible et l'invisible* dedicadas a la «pensée dialectique» [101]. Por otra parte, si Sartre no ha podido leer, para la redacción de *Critique,* la obra póstuma de Merleau-Ponty, sí ha conocido suficientemente la obra anterior. Ahora bien, si el título de la obra sartriana recuerda las «críticas» y la actitud crítica de Kant, y si el desarrollo de la obra de Sartre oscila entre Hegel y Marx, según observación de Laing y Cooper [102], ¿habrá que concluir que de ningún modo tiene en cuenta Sartre la posición de Merleau-Ponty?

Según Sartre, la razón dialéctica «no es ni razón constituyente ni razón constituída; es la razón constituyéndose en el mundo y por él disolviéndose en ella las razones constituidas para constituir otras nuevas que a su vez supera y disuelve» [103]. Protestará Lévi-Strauss de la disolución de la razón analítica en el proceso de la razón dialéctica [104]; lo que Sartre quiere hacer, entre

100. Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía,* 4 (1979) p. 2784. Cfr. Chiodi, P., *Sartre e il marxismo.* Milán, 1965. Hartmann, K., *Sartres Sozialphilosophies.* Berlin, 1966. Sotelo, I., *Sartre y la razón dialéctica.* Madrid, 1967.

102. Laing & Cooper, *Reason and Violence,* p. 10.

103. CRD, 119.

104. Levi-Strauss ha dedicado en 1961 un semestre al estudio de *Critique de la raison dialectique*; y en su obra, *La Pensée sauvage* (Paris, Plon, 1962) dedica el capítulo «Histoire et dialectique» al estudio de los conceptos sartrianos de historia y razón dialéctica: en Sartre, ésta es constituyente y aquélla es un mito, viene a decir Lévi-Strauss.

otras cosas, es distinguir la dialéctica crítica de la dialéctica dogmática (la del idealismo dogmático de Hegel, como la del monismo dogmático de Marx) [105]. Sartre cree conseguir su intento definiendo la razón dialéctica de modo crítico, en el sentido kantiano, pero razonando dialécticamente a través de la *mediación.*

Pues bien, si por una parte hemos visto que el idealismo de Hegel radica en la inmediación (pensar=ser), por otra, observa Sartre, que al marxismo «le falta una jerarquía de las mediaciones» [106], que al usar esquemas «a priori» de interpretación reduce demasiado aprisa y fuerza la historia, que es necesario, pues, si se quiere dar cuenta del proceso total, «pasar por la mediación de los hombres concretos» [107]. El concepto de lo «práctico-inerte» resuelve el problema de la *mediación.*

Pero no se ha de olvidar que tal problema, el problema del «intermundo», ha sido señalado a Sartre —como crítica del voluntarismo en política apoyado en la filosofía de la libertad absoluta— en *Les Aventures de la dialectique* [108]. No se ha de olvidar, por otra parte, que en la mediación del *Lebenswelt* se fundamenta el nuevo concepto de razón dialéctica.

La mediación, en definitiva, no es sino otra manera de expresar el planteamiento dialéctico de la libertad y la concepción dialéctica de la razón.

4. Aún así, la filosofía, tarea —según Husserl— de posibilidades infinitas [109], no nos permite concluir.

Afirmar el hombre como razón y libertad no es resolver su problema. Al contrario, es despertar el problema del hombre en una época en la que lo que cuenta es la máquina que calcula y el cerebro programador. Pero si la crisis de la razón no radica en ella misma, sino en un modo concreto de racionalismo, no es de extrañar que otros «modelos» de hoy —«estructura», «sistema» (económico, político, social)— afirmados con carácter dogmático, porque ignoran la contingencia originaria de la racionalidad [110], sigan suscitando crisis de la razón o postulando la muerte del hombre, porque les da pánico su libertad.

105. LAING, R. D., o. cit., pp. 94-95.
106. QM, 80.
107. QM, 60.
108. AD, 269.
109. RICOEUR, P., «Husserl et le sens de l'histoire», Ibid., p. 291. Cfr. NATANSON, M., *Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks.* Northwestern University Press, Evanston, 1973.
110. Según Merleau-Ponty, la racionalidad reposa sobre una contingencia insuperable (PP, 436, 452, 492).

La contingencia está a la base de todo problema, porque es raíz de la existencia y aparece por cualquier resquicio en el acontecimiento interhumano [111]. La contingencia es libertad de la existencia, a pesar de todo sistema y programa.

La tarea de la filosofía es explicitar el «misterio de la razón» [112], el sentido de ser en el mundo sembrado de contingencia y racionalidad [113]. De ahí que la tarea de la filosofía es infinita, pero significativa, concreta y activa:

> «Nunca, como hoy, el saber científico ha cambiado completamente —escribe Merleau— su propio *a priori*. Nunca la literatura ha sido tan "filosófica" como en el siglo XX, ni ha reflexionado tanto sobre el lenguaje, la verdad, sobre el sentido del acto de escribir. Nunca, como hoy, la vida política ha mostrado sus raíces o su trama, contestando sus propias certezas, las de la conservación en primer lugar y hoy las de la revolución. Incluso si los filósofos flaquean los otros estarían ahí para llamarles a la filosofía (...). Se puede esperar mucho de un tiempo que no cree ya en la filosofía triunfante, pero que, por sus dificultades, es un llamamiento al rigor, a la crítica, a la filosofía militante» [114].

111. Si viniesen hoy los partidarios de Descartes —observa Merleau-Ponty—, se encontrarían con la sorpresa de que el tema favorito de nuestro tiempo es «la contingence radicale du monde» (S, 191). SARTRE, en una interview a M. Contat, confiesa recientemente que un «truco» en la realización de su obra ha sido atribuirse valor, porque sentía la contingencia —la realidad desnuda—; «Alors, je devenais —añade— l'homme qui parlait de la contingence, et, par conséquent, l'homme qui avait mis sa valeur à en chercher le sens et la signification» («JEAN-PAUL SARTRE: Autoportrait à 70 ans», *Le Nouvel Observateur*, n. 556, 7 juillet 1975, p. 72).

112. PP, XVI.

113. PP, 456, XVI.

114. MERLEAU-PONTY, «Existence et dialectique» (S, 198-199).

Bibliografía

I. MERLEAU-PONTY

A) *Obras de Merleau-Ponty*

Una bibliografía más completa véase en R. LLAVONA, «Merleau-Ponty a los diez años de su muerte. Ensayo bibliográfico», *Pensamiento,* 107 (1971) 255-308. X. TILLIETTE, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme.* Ed. Seghers, Paris, 1970 (bibliografía establecida por A. Métraux). A. ROBINET, *Merleau-Ponty.* P.U.F., Paris, 1963.

1. *Ediciones en francés*

1942, *La structure du comportement.* P.U.F., Paris; 2.ª edición 1949 precedida de «Une philosophie de l'ambigüité» de A. de Waelhens.

1945. *Phénoménologie de la perception.* Gallimard, Paris.
«La querelle de l'existentialisme», *T. M.,* 2 (1945) 344-356 (SNS, 123).

1946. «L'existentialisme chez Hegel», *T. M.,* 7 (1946) 1311-1319, (SNS, 109).
«Marxisme et philosophie», *Revue internationale,* 6 (1946) 518-526 (SNS, 221).

1947, *Humanisme et terreur.* Essai sur le problème communiste. Gallimard, Paris.
«Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques», *Bulletin de la Société française de philosophie,* 4 (1947) 119-153.
«J.-P. Sartre, un auteur scandaleux», *Figaro littéraire,* 6 déc. 1947 (SNS, 73).

1948, *Sens et non-sens.* Nagel, Paris.

1949, «Marxisme et superstition» (A propósito de un art. sobre Lukàcs), *T. M.,* 50 (1949) 1119-1121 (S, 328).

1950, «Les jours de notre vie» (en colaboración con Sartre), *T. M.,* 51 (1950) 1153-1168. Reedit., «L'URSS et les camps» (S, 330).

1951, «Le philosophe et la sociologie», *Cahiers internationaux de sociologie,* X (1951) 60-69 (S, 123).

1952, «Sur la phénoménologie du langage», in *Problèmes actuels de la phénoménologie* (I Colloque International de phénoménologie). Bruxelles, Desclée de Brower (S, 105).

1953, *Eloge de la philosophie.* Gallimard, Paris.
Les sciences de l'homme et la phénoménologie (Année scolaire 1950-51). Tournier et Costans, Paris. También: Centre de documentation universitaire, 1953. Con otros cursos dados en la Sorbona, *Bulletin de Psychologie,* 236, XVIII, 3-6 (1964).

1955, «D'abord comprendre les communistes», *L'Express,* 85, 8 janvier. «Einstein et la crise de la raison», *L'Express,* 103, 14 mai (S, 242). «L'avenir de la révolution», *L'Express,* 118, 27 août (S, 348).
Les aventures de la dialectique. Gallimard, Paris.
1959, «Le philosophe et son ombre», en *Edmund Husserl 1859-1959.* La Haye, M. Nijhoff, 1959, pp. 195-220 (S, 201).
«De Mauss à Lévi-Strauss», *La Nouvelle revue française,* 14 (1959) 615-631 (S, 143).
1960, *Préface* a la obra de A. HESNARD, *L'oeuvre de Freud et son importance dans le monde moderne.* Payot, Paris, 1960. Tr. esp. en F.C.E., México, 1972.
Signes. Gallimard, Paris.
1961, «L'oeil et l'esprit», *Art de France,* I (1961) 187-208; *T. M.,* n.° spécial 184-185 (1961) 193-227; como libro, Gallimard, 1964.
1962, «Un inédit de Merleau-Ponty», *Revue de Métaph. et de Morale,* 4 (1962) 401-409.
1964, *Le visible et l'invisible.* Texte établi par Claude LEFORT. Gallimard, Paris.
1968, *Résumés de Cours.* Collège de France 1952-1960. Gallimard, Paris.
L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises ou cours de Merleau-Ponty à l'Ecole Normale Supérieure (1947-48). J. Vrin, Paris, 1968.
1969, *La prose du monde.* Texte établi et présenté par C. LEFORT. Gallimard, Paris.

2. *Traducciones al español*

La estructura del comportamiento. Tr. de E. Alonso, Hachette, Buenos Aires, 1957.
Fenomenología de la percepción. Tr. de E. Uranga, F.C.E., México, 1957; y tr. de J. Cabanas, Península, Barcelona, 1975.
Humanismo y terror. Edic. Leviatán, Buenos Aires, 1956 (La Pléyade, 1968).
Sentido y sinsentido. Tr. de E. Comadira, Prólogo de Fernando Montero, Península, Barcelona, 1977.
Elogio de la filosofía. Tr. de E. Letellier, Galatea-Nueva Visión, Buenos Aires, 1957.
Las aventuras de la dialéctica. Tr. de L. Rozitchner, Leviatán, Buenos Aires, 1957 (La Pléyade, 1974).
Signos. Tr. de G. Martínez, Seix Barral, Barcelona, 1964.
Lo visible y lo invisible. Tr. de J. Escudé, Seix Barral, Barcelona, 1970.
La fenomenología y las ciencias del hombre. Tr. de R. A. Piérola e I. B. B. de González, Nova, Buenos Aires, 1964.
Posibilidad de la filosofía. Collège de France 1952-1960. Tr. e introducción de Eduardo Bello, Narcea, Madrid, 1979. (También: *Filosofía y lenguaje.* Proteo, Buenos Aires, 1969).
La prosa del mundo. Tr. de F. Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1971.
El ojo y el espíritu. Paidós, Buenos Aires.

B) *Obras sobre Merleau-Ponty*

Una bibliografía más completa véase en R. LLAVONA, *Ibid.* (cfr. p. 550); también: F. H. LAPOINTE, «Bibliography of Works on Maurice Merleau-Ponty», *The Journal of British Society for Phenomenology,* 3 (1971) 46-52; y R. LANIGAN, «Maurice Merleau-Ponty Bibliography», *Man and World,* 3 (1970) 289-319.

Han dedicado un número especial a M. Merleau-Ponty las revistas siguientes: *Les temps modernes,* 184 185, 1961. *Aut-Aut,* 66, 1961. *Cri-*

tique, 211, 1964. *Revue Internationale de Philosophie,* 1969. *L'Arc,* 46, 1971. *Pensamiento,* 107, 1971. *Revue Philosophique de Louvain,* t. 73, 1973.

ALQUIE, F., «Une philosophie de l'ambigüité: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty», *Fontaine,* 59 (1947) 47-70.

ARIAS MUÑOZ, J. A., *Antropología fenomenológica de Merleau-Ponty.* Prólogo de M. F. Sciacca. Fragua, Madrid, 1975.

BANNAN, J. F., «The later thought of Merleau-Ponty», *Dialogue,* 5 (1966) 383-403.

BARRAL, M. R., *Merleau-Ponty: The Role of the Body-Subject in Interpersonal Relations.* Pittsburgh. Louvain, E. Nauwelaerts, 1965.

BEAUVOIR, S. de, «Merleau-Ponty et le pseudosartrisme», *T. M.,* 10 (1955) 2077-2122. Reedit. en *Privilèges.* Gallimard, Paris, 1955.

— «La "Phénoménologie de la perception" de Maurice Merleau-Ponty», *T. M.,* 1 (1945) 363-367.

BERGERON, A., «La conscience engagée dans le régime des significations selon Merleau-Ponty», *Dialogue,* 5 (1966) 373-382.

BORNE, E.. «Les Aventures de la Dialectique de Maurice Merleau-Ponty», *La Vie Intellectuelle,* 7 (1955) 6-19.

BRENA, G. L., *La struttura della percezione. Studio su Merleau-Ponty.* Vita e Pensiero, Milan, 1969.

BREDA, H. L. van, «M. Merleau-Ponty et les archives Husserl à Louvain», *Revue de Métaph. et de Morale,* 67 (1962) 410-430.

CAILLOIS, R., «De la perception à l'histoire. La philosophie de M. Merleau-Ponty», *Deucalion,* 2 (1947) 59-85.

CHARRON, G., *Du langage. A. Martinet et M. Merleau-Ponty.* Ottawa, 1972.

FOUCAULT, M., «The prose of the World», *Diogènes,* 53 (1966) 17-37.

GANDILLAC, M. de, «M. Merleau-Ponty (1908-1961)», *Revue philosophique de la France et de l'Etranger,* 87 (1962) 103-106.

GARAUDY, R., otros, *Mésaventures de l'anti-marxisme.* (Avec une lettre de Georg Lukàcs). Ed. Sociales, Paris, 1956.

GERAETS, Th. F., *La gènese de la philosophie de Merleau-Ponty jusqu' à la "Phénoménologie de la perception".* Préface de E. Lévinas. M. Nijhoff, La Haye 1971.

GERBER, R. J., «Merleau-Ponty, the dialectic of consciousness and world», *Man and World,* 2 (1969) 83-107.

GREEN, A., «Du comportement à la chaire. Itinéraire de Merleau-Ponty», *Critique,* 211 (1964) 1017-1042.

HYPPOLITE, J., «Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty», *T. M.,* 184-185 (1961) 228-244.

JUNG, H. Y., «The Radical Humanitation of Politics: M. Merleau-Ponty's Philosophy of Politics», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie,* 53 (1967) 233-256.

KWANT, R. C., *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty.* Pittsburgh, Louvain, E. Nauwelaerts, 1963.

— *From Phenomenology to Metaphysics.* The last period of Merleau-Ponty. Pittsburgh, Duquesne University Press, 1966.

KOCKELMANS, J. A., «Merleau-Ponty's Phenomenology of Language», *Review of Existential Psychology and Psychiatry,* 3 (1963) 39-82.

LACAN, J., «Maurice Merleau-Ponty», *T. M.,* 183-185 (1961) 245-254.

LAGUEUX, M., «Merleau-Ponty et la lingüistique de Saussure», *Dialogue,* 4 (1965) 351-364.

LANGAN, Th., *Merleau-Ponty's critique of reason.* New Haven and London, Yale University Press, 1966.
LANIGAN, R. L., «Merleau-Ponty's Phenomenology of Communication», *Philosophy Today,* 14 (1970) 79-88.
LEFEBVRE, H., «M. Merleau-Ponty et la philosophie de l'ambigüité» (I, II), *La Pensée,* 68 (1956) 44-58; 73 (1957) 37-52.
LEFEUVRE, M., *Merleau-Ponty au-delà de la phénoménologie.* Klincksieck, Paris, 1976.
LEFORT, C., "L'idée d'«être brut» et d'«esprit sauvage»", *T. M.,* 184-185 (1961) 255-286.
— «La politique et la pensée de la politique», *Les Lettres Nouvelles,* sept.-oct. (1964) 32ss.
— *Sur une colonne absente. Ecrits autour de Merleau-Ponty.* Gallimard, Paris, 1978.
LEVI-STRAUSS, C., «De quelques recontres», *L'Arc,* 46 (1971) 43-47.
LIER, H. van, «A propos des Aventures de la Dialectique; philosopohie et politique», *La Revue Nouvelle,* 22 (1955) 222-232.
LUKACS, G., «Max Weber et la sociologie allemande (A propos de les Aventures de la dialectique)», *La Nouvelle Critique,* 67 (1955) 77-91.
LOMBA FUENTES, J., «Fenomenología existencial en Merleau-Ponty», *Pensamiento,* 107 (1971) 309-331.
LLAVONA, R., *Itinerario de Merleau-Ponty.* Syntagma, Madrid, 1975.
MADISON, G. B., *La Phénoménologie de Merleau-Ponty.* Préface de Paul Ricoeur. Klincksieck, Paris 1973.
MASOTTA, O., *Conciencia y estructura.* J. Alvarez, Buenos Aires, 1968.
MOREAU, J., *L'horizon des esprits. Essai critique sur la "Phénoménologie de la perception".* P.U.F., Paris, 1960.
OLLERO TASSARA, A., *Dialéctica y praxis en Merleau-Ponty.* Universidad de Granada. Dpto. de Fía. Dcho., Granada, 1971.
PACI, E., «Merleau-Ponty, Lukács e il problema della dialettica», *Aut-Aut,* 66 (1961) 498-516.
PARIENTE, J. C., «Lecture de Merleau-Ponty» (I, II). *Critique,* 18 (1962) 957-974; 1066-1078.
PONTALIS, J. B., «Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty», *T. M.,* 184-185 (1961) 287-303. Reedit., en *Après Freud.* Gallimard, Paris, 1968, 76-97.
POOLE, R. C., «Indirect Communication 2, Merleau-Ponty and Lévi-Strauss», *New Black Friars,* 555 (1966) 594-604.
RABIL, A., *Merleau-Ponty, Existentialist of the Social World.* Columbia University Press, New York and London, 1967.
RAVAGNAN, L. M., *La psicología fenomenológica. Maurice Merleau-Ponty.* Paidos, Buenos Aires, 1974.
RICOEUR, P., «Hommage à Merleau-Ponty», *Esprit,* 29 (1961) 1115-1120.
— «M. Merleau-Ponty, Humanisme et Terreur», *Esprit,* 16 (1948) 911-916.
SARTRE, J.-P., «Merleau-Ponty vivant», *T. M.,* 184-185 (1961) 304-376; *Situations IV,* Gallimard, Paris, 1964, 189-287. Tr. esp. Losada.
SPRINGER, W., *The World and the Word in Merleau-Ponty.* Rice University, Touston, 1967.
SEMERARI, G., «Critica e progetto dell'uomo nella Fenomenologia della percezione», (I, II), *Rivista di Filosofia,* 52 (1961) 481-497.
SERANT, P., «Merleau-Ponty et la pensée de gauche», *Revue de Deux Mondes,* 1-7-1955, 117-127.
SHERIDAN, J. F., «On Ontology and Politics: a Polemic», *Dialogue,* 7 (1968) 449-460.

TILLIETTE, X., *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*. Paris, Seghers, 1970.
— «Le corps et le temps dans la Phénoménologie de la perception», *Studia Philosophica*, 24 (1964) 193-209.
ULLMO, J., «Un étape de la pensée politique», *Critique*, 11 (1955) 626-643.
VUILLEMIN, J., «La méthode de Maurice Merleau-Ponty», *Critique*, 20 (1964) 1007-1016.
WAELHENS, A. de, *Une philosophie de l'ambigüité. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Ed. Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1951.
WAHL, J., «A propos d'une conférence de M. Merleau-Ponty sur les aspects politiques et sociaux de l'existentialisme», *Fontaine*, 5 (1946) 678-679.

II. SARTRE

A) *Principales obras de Sartre*

Una bibliografía más completa véase en CONTAT & RYBALKA, *Les écrits de Sartre*. Chronologie, bibliographie commentée. Gallimard, Paris, 1970. C. AUDRY, *Sartre et la réalité humaine*, Seghers, Paris, 1966.

1. *Ediciones en francés*

1936, *L'Imagination*. P.U.F., Paris.
«La Transcendance de l'Ego», *Recherches philosophiques*, 6 (1936-37) 85-123. Reedición de S. LE BON, *La Transcendance de l'Ego*. J. Vrin, Paris, 1965.
1938, *La Nausée*. Gallimard, Paris.
1939, «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité», N.R.F., janvier 1939; *Situations I*. Gallimard, Paris, 1947, 29-32.
Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions. Herman, Paris, 1939.
1940, *L'Imaginaire*. Psychologie phénoménologique de l'imagination. Gallimard, Paris, 1966.
1943, *L'Etre et le Néant*. Gallimard, Paris.
Les Mouches. Gallimard, Paris.
1945, *Huis Clos*. Gallimard, Paris.
1946, *L'Existentialisme est un humanisme*. Nagel. Paris.
1946, «La liberté cartésienne», en *Descartes 1596-1650*. Introduction et choix par J.-P. Sartre. Genève-Paris, 1946. *Situations I*, 1947, pp. 289-308.
«Matérialisme et révolution», *T. M.*, 9 (1946) 1537-1563. Reedit. en *Situations III*, Paris, 1949.
1947, «Qu'est-ce que la littérature?», *T. M.*, núm. 17 a 22; *Situations II*.
1948, *Les Mains sales*. Gallimard, Paris.
1951, *Le Diable et le bon Dieu*. Gallimard, Paris.
1952, *Saint Genet, comédien et martyr*. Gallimard, Paris.
«Les Communistes et la Paix», (I, II), *T. M.*, 81 (1952) 1-50; núm. 84-85 (1952) 695-763. *Situations VI*. Problèmes du marxisme, 1. Gallimard, Paris, 1964.
1953, *L'Affaire Henri Martin*. Gallimard, Paris.
1954, «Les Communistes et la Paix» (III), *T. M.*, 101 (1954) 1731-1819.

1957, «Le Fantôme de Stalin», *T. M.*, núm. 129-130-131 (1956-57) 577-697. *Situations VII.* Gallimard, Paris, 1965.
Questions de Méthode. Gallimard, Paris, 1967. También: *T. M.*, 139 (1957) 338-417; 140 (1957) 658-698. Y como introducción a *Critique de la raison dialectique,* Paris, 1960.
1959, *Les Séquestrés d'Altona.* Gallimard, Paris.
1960, *Critique de la raison dialectique.* Gallimard, Paris.
1961, «Merleau-Ponty vivant», *T. M.*, núm. 184-185 (1961) 304-376. *Situations IV,* 1964, pp. 189-287.
1962, *Marxisme et existentialisme, controverse sur la dialectique* (con R. Garaudy, J. Hyppolite, J. Vigier, J. Orcel). Plon, Paris.
1964, *Les Mots.* Gallimard, Paris.
Situations IV, V, VI. Gallimard, Paris.
1966, «L'universel singulier», en *Kierkegaard vivant.* Gallimard, Paris, 1966, pp. 20-63. Tr. esp. Alianza Editorial.
1969, *Les Communistes ont peur de la révolution.* John Didier, Paris.
1971, *L'Idiot de la famille: Gustave Flaubert 1821-1857.* I, II. Gallimard, Paris, 1971; (III, 1972).

2. *Traducciones al español*

La Imaginación. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1970.
La transcendencia del ego. Edic. Calden, Buenos Aires.
La Náusea. Ed. Losada, Buenos Aires. Aymá, Barcelona.
Bosquejo de una teoría de las emociones. Tr. esp. de M. Acheroff, Alianza Editorial, Madrid, 1971.
Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación. Losada, Buenos Aires, 1960.
El ser y la nada. Tr. de J. Valmar, Losada, Buenos Aires, 1966.
Las moscas. Ed. Losada, Buenos Aires, 1948.
A puerta cerrada. Ed. Losada, Buenos Aires.
El existencialismo es un humanismo. Ed. Sur, Buenos Aires.
¿Qué es la literatura? Situations II. Ed. Losada, Buenos Aires, 1950.
Las manos sucias. Ed. Losada, Buenos Aires, 1948.
El diablo y Dios. Ed. Losada, Buenos Aires.
San Genet. Ed. Losada, Buenos Aires.
Literatura y arte. Situations IV. Losada, Buenos Aires, 1966.
Los secuestrados de Altona. Losada, Buenos Aires.
Crítica de la razón dialéctica. Ed. Losada, Buenos Aires, 1963.
Las palabras, Ed. Losada, Buenos Aires, 1964.
Alrededor del 68. Situations VIII. Losada, Buenos Aires, 1973.
El Idiota de la familia, I y II. Edit. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1975.

B) *Estudios sobre Sartre*

Una bibliografía más completa véase en LAPOINTE, F. H., «Bibliography on Jean-Paul Sartre», *Man and World,* 2 (1972) 193-246. D. DREYFUS & P. TROTIGNON, «Bibliographie de Jean-Paul Sartre», *Revue de l'Enseignement philosophique,* vol. 16, déc. 1965-janv. 1966.

Han dedicado un número especial a Jean-Paul Sartre las revistas siguientes: *L'Arc,* 26 (1965). *Jr. Brit. Soc. Phenomenology,* 7 (1970). *Dialogue,* 7, 1968).

ARON, R., *Histoire et dialectique de la violence.* Gallimard, Paris, 1973.
AUDRY, C., *Sartre et la réalité humaine.* Seghers, Paris, 1966.

BATAILLE, G., «Jean-Paul Sartre et l'impossible révolte de Jean Genet», *Critique,* 65 (1952) 819-832; 66 (1952) 846-961.

BEAUVOIR, S. de, «Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme», *T. M.*, 10 (1955) 2072-2122. Tr. esp. *J. P. Sartre versus Merleau-Ponty*. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1963.
— *La force de l'âge*. Gallimard, Paris, 1960. *La force des choses*. Gallimard, Paris, 1963.
BEAUFRET, J., «Vers une critique marxiste de l'existentialisme», *La revue socialiste*, 2 (1949).
BIEMEL, W., «Sartre: interpretación del cuerpo», *Convivium*, 21 (1966) 65-76.
BLAIR, R. G., «Imagination and Freedom in Spinoza and Sartre», *Jr. Brit. Soc. Phenomenology*, 1 (1970) 1-16.
BURNIER, M. A., *Les existentialistes et la politique*. Gallimard, Paris, 1966.

CAMPBELL, R., *Jean-Paul Sartre ou une littérature philosophique*. Paris, 1947.
CAUTE, D., *Communism and the French Intellectuels 1914-1960*. A. Deutsch, London, 1964. Tr. fr. *Le Communisme et les intellectuels français 1914-1966*. Gallimard, Paris, 1967.
CHIODI, P., *Sartre e il marxismo*. Feltrinelli, Milán, 1965. Tr. esp. de S. Mir Puig, Oikos-Tau, Barcelona, 1969.
CHOISY, M., «Liberté ou engagement?», *Psyché*, 29 (1949) 194-221.
CONTAT, M. & RYBALKA, M., *Les écrits de Sartre*. Chronologie, bibliographie commentée. Gallimard, Paris, 1970.
CRANSTON, M., *The Quintessence of Sartrism*. Montreal, 1969.

DESAN, W., *The Marxism of Jean-Paul Sartre*. D. Anchor Books, New York, 1965.
DORAN, R. M., «Sartre's Critique of the Husserlian Ego», *The Modern Schoolman*, 44 (1967) 307-318.
DOUBROVSKY, S., «Sartre et le mythe de la raison dialectique», *La Nouvelle Revue Française*, núm. 105-106-107 (1961).

FATONE, V., *El existencialismo y la libertad creadora*. Una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre. Argos, Buenos Aires, 1948.
FOUCAULT, M., «Réponse à une question», *Esprit*, 371 (1968) 850-874.

GANDILLAC, M. de, «Aporie de l'action de la liberté dans la philosophie de Sartre», *Cahiers de la Nouvelle Epoque*, 1 (1946).
GARAUDY, R., *Questions à Jean-Paul Sartre, précédés d'une lettre ouverte*. Provence, Paris, 1960.
GARCÍA BACCA, J. D., «La ontología fenomenológica de J. P. Sartre», *Filosofía y Letras*, 30 (1948) 185-218.
GORZ, A., *Le socialisme difficile*. Seuil, Paris, 1967.
GREENLEE, D., «Sartre: Presuppositions of Freedom», *Philosophy Today*, 12 (1968) 176-183.

HANLY, C. M. T., «Phenomenology, Consciousness and Freedom», *Dialogue*, 5 (1966) 323-345.
HARTMANN, K., *Sartre's Ontologie. A Study of Being and Nothingness in the Light of Hegel Logic*. Northwestern Univ. Press, Evanston, 1966 (Orig. al.: Berlin, 1963).
HYPPOLITE, J., «La liberté chez Jean-Paul Sartre», *Mercure de France*, 312 (1951) 396-413.

JEANSON, F., *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Seuil, Paris, 1966 (1.ª ed. 1947).
— *Sartre dans sa vie*. Seuil, Paris, 1974. Tr. esp. Barral, Barcelona, 1975.
KANAPA, J., «Sartre, les communistes et la paix», *La Nouvelle Critique*, 4 (1952) 23-42.

KERN, E. (Ed.), *Sartre: A Collection of Critical Essays.* Englewood Cliffs, Printice Hall, 1962.

LAING, R. D. & COOPER, D. G., *Reason and Violence. A Decade of Sartre's Philosophy 1950-1960.* Tavistock Pub., 1964. Tr. esp. *Razón y violencia.* Buenos Aires, 1969.

LANDGREBE, L., «Husserl, Heidegger, Sartre», *Rev. de Métaph. et de Morale,* 4 (1964) 365-380.

LENOBLE, R., *Liberté cartésienne ou liberté sartrienne.* Ed. Minuit, Paris, 1957.

LE BLOND, J. M., «Histoire et liberté selon Sartre», *Etudes,* 1960, pp. 62-76.

LEFORT, C., «Le marxisme et Sartre», *T. M.,* 89 (1953) 1541-1570.

LEVI-STRAUSS, C., «Histoire et dialectique», in *La pensée sauvage.* Plon, Paris, 1962, pp. 233-249. Tr. esp. en F.C.E.

MACLEOD, N., «Existential Freedom in the Marxism of Sartre», *Dialogue,* 7 (1968) 26-44.

MARÍN IBÁÑEZ, R., *Libertad y compromiso en Sartre.* Diputación Provincial de Valencia, 1959.

MCBRIDE, W. L., *Fundamental Change in Law and Society: Hart and Sartre on Revolution.* Mouton, The Hague, 1970.

MERLEAU-PONTY, M., *Phénomenologie de la perception. Les aventures de la dialectique. Le visible et l'invisible.*

MCGILL, V. J., «Sartre's doctrine of Freedom», *Rev. Int. Philos.,* 1949, 329-342.

MOLNAR, Th., *Sartre: Ideologue of Our Time.* Funk and Wagnalls, New York, 1968.

MÜLLER, M., «Los conceptos de existencia y libertad en la ontología del existencialismo alemán», *Arbor,* 167 (1959) 1-19.

NATANSON, M., *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology.* The Univ. of Nebraska Press, Lincoln-Nebraska, 1951. The Hague, 1973.

— «Jean-Paul Sartre's Philosophie of Freedom», *Social Research,* 19 (1952) 364-380.

QUILES, I., *Sarte y su existencialismo.* Espasa-Calpe, Madrid, 1949.

SCHAFF, A., *Marx oder Sartre?* Deutscher Verlag, Berlin, 1965.

SCHRAG, C. O., *Existence and Freedom: Towards an Ontology of Human Finitude.* Illinois, Evanston, 1961.

SCHNEIDER, W., «Sartre's Social Theory», *Dialogue,* 7 (1968) 16-25.

SCHUTZ, A., «Sartre's Theory of Alter Ego», *Philosophy and Phenomenological Research,* 9 (1948) 181-199.

SOTELO, I., *Sartre y la razón dialéctica.* Tecnos, Madrid, 1967.

STERN, A., *Sartre, his Philosophy and Psychoanalysis.* New York, 1953. Tr. esp. General Fabril, Buenos Aires, 1962.

TORDAI, Z., *Existence et réalité: polémique avec certaines thèses fondamentales de "L'Etre et le Néant".* Budapest, 1967.

VARET, G., *L'Ontologie de Sartre.* P.U.F., Paris, 1948.

VERSTRAETEN, P., *Violence et éthique.* Gallimard, Paris, 1972.

WACQUEZ, M., *Conocer Sartre y su obra.* Dopesa, Barcelona, 1977.

WAELHENS, A. de, «Heidegger et Sartre», *Deucalion,* 1 (1946) 15-40.

WAHL, J., «Essai sur le néant d'un problème, sur les pages 37-84 de "L'Etre et le Néant" de Jean-Paul Sartre», *Deucalion,* 1 (1946) 39-72.

WARNOCK, M. (Ed.), *Sartre: A Collection of Critical Essays.* Garden City, New York, 1971.

WOLHEIM, R., «The Political Philosophy of Existentialism», *The Cambridge Journal*, 7 (1953) 3-19.
WYSCHOGROD, M., «Sartre, Freedom and the Unconscious», *Rev. Exist. Psychol. and Psychiatry*, 1 (1961) 179-186.

III. ESTUDIOS SOBRE MERLEAU-PONTY & SARTRE

Además de las obras que estudian temas de carácter general, como fenomenología, existencialismo, marxismo, la filosofía francesa contemporánea, etc., cabe consignar los siguientes estudios específicos:

BEAUVOIR, S. de, «Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme», *T. M.*, 10 (1955) 2077-2122.
BONOMI, «La polemica con Sartre», *Aut-Aut*, 66 (1961) 562-567.
BIEMEL, W., «Sartres Widepart: Maurice Merleau-Ponty in Deutschland», *Die Zeit.*, 42 (1966) 29.
BURNIER, M. A., *Les existentialistes et la politique*, Gallimard, Paris, 1966.
CAPIZZI, A., «Su una divergenza tra Sartre e Merleau-Ponty», *La Cultura*, 6 (1968) 147-150.
DUFRENNE, M., «Les aventures de la dialectique ou les avatars d'une amitié philosophique», *Combat*, Sept. 1955.
GRENE, M., «The Aesthetic Dialogue of Sartre and Merleau-Ponty», *Jr. Brit. Soc. Phenomenology*, 1 (1970) 59-72.
KAELIN, E., *An Existentialist Aesthetics: the Theories of Sartre and Merleau-Ponty*. The Univ. Wisconsin's Press, 1962.
KWANT, R. C., *From Phenomenology to Metaphysics*. Duquesne Univ. Press, 1966; cap. III.
LESSING, A., «Walking in the World: Sartre and Merleau-Ponty», *Human Inquiries*, 122 (1971) 43-55.
LUKACS, G., *Existentialisme ou marxisme?* Nagel, Paris, 1948. Tr. esp.
MAIER, W., *Das Problem der Leiblickeit bei Sartre und M. Merleau-Ponty*. Max Niemayer, Tübingen, 1964.
PINGAUD, B., «Merleau-Ponty, Sartre et la littérature», *L'Arc*, 46 (1971) 80-87.
RABIL, A., «Merleau-Ponty and Sartrean Existencialism», O. cit. (p. 274), pp. 116-142.
RAUCH, L., «Sartre, Merleau-Ponty and the "Hole" in Being», *Philosoplical Studies*, 18 (1969) 119-132.
RICOEUR, P., «Phénoménologie existentielle», in *Encyclopédie française*. Larousse, Paris, 1957, vol. 19, 10, 3-12.
SOREL, J. J., «Merleau-Ponty contre Sartre», *France Observateur*, 263 (1955) 16-18.
SENOFONTE, C., *Sartre e Merleau-Ponty*. L. Scientifica, Napoli, 1972.
THEVENAZ, P., *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phénoménologie?* La Baconnière, Neuchâtel, 1966.
WAELHENS, A. de, «Merleau-Ponty and Sartre», *Tijdschrift voor Filosofie*, 12 (1950) 447-503.
ZANER, R. M., *The Problem of Embodiment: Some Contribution to a Phenomenology of the Body*. M. Nijhoff, The Hague, 1964.

IV. OBRAS GENERALES (citadas)

ALTHUSSER, L., *Pour Marx*. Maspero, Paris, 1965. Tr. esp. Siglo XXI. *Réponse à John Lewis*. Maspero, Paris, 1973. Tr. esp. Siglo XXI.

ALTHUSSER, L., «Sobre la relación de Marx con Hegel», en *Hegel y el pensamiento moderno*. Siglo XXI, México, 1973 (P.U.F., Paris, 1970).
ARENDT, H., *La crise de la culture*. Gallimard, Paris, 1972 (*Between Past and Future*, 9.ª ed. 1968).
BARTHELEMY-MADAULE, M., *L'idéologie du hasard et de la nécessité*. Seuil, Paris, 1972.
BERNSTEIN, R., *Praxis and action*. Univ. of Pensilvania Press, 1971. Tr. de Gabriel Bello, Alianza Universidad, Madrid, 1979.
CHÂTELET, F., *Histoire de la Philosophie, 5. La Philosophie et l'Histoire*; y 8. *Le XXe. Siècle*. Hachette, Paris, 1973. Tr. esp. Espasa-Calpe.
CHOMSKY, N., *Problems of Knowledge and Freedom*. Random House, New York, Toronto, 1971.
DELEUZE, G., *La logique du sens*. Ed. de Minuit, Paris, 1969. Tr. esp. Barral E., Barcelona, 1971.
DERRIDA, J., *La voix et le phénomème. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris, 1967.
FINDLAY, J. N., *Hegel. Re-examination*. Londres, 1958. Tr. esp. de J. C. García Borrón, Grijalbo, Barcelona, 1969.
FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*. Gallimard, Paris, 1966. Tr. esp. Siglo XXI, México, 1968.
FROMM, E., *The Fear of Freedom*. Tr. esp. de G. Germani, Paidos, Buenos Aires, 1971.
GREIMAS, A. J., *Du sens. Essais sémiotiques*. Seuil, Paris, 1970.
GUILEAD, R., *Etre et liberté*. Un étude sur le dernier Heidegger. Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1965. Tr. esp. de C. Díaz Hernández, G. del Toro, Madrid, 1969.
HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*. Tr. esp. de W. Roces, F.C.E., México, 1966.
HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen, 1927. Tr. esp. de J. Gaos, F.C.E., México, 1951. *Holzwege*. Frankfurt, 1950. Tr. esp. *Sendas perdidas*. Losada, Buenos Aires.
HESNARD, A., *L'Oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*. (Préface de M. Merleau-Ponty). Payot, Paris, 1960. Tr. esp. F.C.E.
HUGHES, H. S., *The Obstructed Path; French Social Thought in the Years of Desperation, 1930-1960*. Harper & Row, New York, 1968.
HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*. Husserlina VI. Ed. de W. Biemel, The Hague, 1954.
— *Méditations cartésiennes*, J. Vrin, Paris, 1931. Tr. esp. Ed. Paulinas, Madrid, 1979.
HYPPOLITE, J., *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*. Aubier, Paris, 1946. Tr. esp. de F. Fernández Buey, Península, Barcelona, 1974.
— *Figures de la pensée philosophique*, I y II. P.U.F., Paris, 1971.
KOJEVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit, 1933-1939. Gallimard, Paris, 1947. *La dialéctica del amo y del esclavo*. Pléyade, Buenos Aires, 1971.
LADRIERE, J., *L'articulation du sens*. Montaigne, Paris, 1970. *Vie sociale et destinée*. Ed. Duculot, Gemboux, 1973.
LEVINAS, E., *De l'existence à l'existant*. Paris, 1947. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. J. Vrin, Paris, 1949.
LOUBET DEL BAYLE, J. L., *Les non-conformistes des années 30*. Seuil, Paris, 1969.

LYOTARD, J. F., *La phénoménologie*. P.U.F., Paris, 1954. Tr. esp., Eudeba, Buenos Aires, 1960.

LLEDO, E., *Filosofía y lenguaje*. Ariel, Barcelona, 1970. *Lenguaje e historia*. Ibid., 1978.

MARCEL, G., *Essai de philosophie concrète*. Gallimard, Paris, 1967.

MARCUSE, H.. *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellchaft*. Frankfurt, 1969. Tr. fr. Denoël, Paris, 1971.

MONASTERIO, X. O., «Paradoxes et mythes de la phénoménologie», *Rev. de Mét. et de Morale*, 4 (1969) 268-280.

MONTERO, F., «La interpretación dialéctica de la libertad», in *Dialéctica y libertad*. Fernando Torres-editor, Valencia, 1976.

NATANSON, M., *Edmund Husserl, Philosopher of Infinite Tasks*. Northw. Univ. Press, Evanston, 1973. También: «The Lebenswelt», in *Phenomenology: Pure and Applied*. Pittsburgh, Duquesne University Press, 1964.

PARAIN-VIAL, J., *La liberté et les sciences de l'homme*. Privat, Toulouse, 1973.

PEÑALVER SIMO, M., *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur*. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1978.

POPPER, K., *The Open Society and its Enemies*, I y II. Routledge & Kegan Paul, London, 1945.

PÖGGELER, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*. Gunther Neske, Pfüllingen, 1963. Tr. fr. Aubier Montaigne, Paris, 1967.

RICHARDSON, W. J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought* (Preface by M. Heidegger). The Hague, M. Nijhoff, 1963.

RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations*. Seuil, Paris, 1969. Tr. esp.

— «Husserl et le sens de l'histoire», *Rev. de Mét. et de Morale*, 3-4 (1949) 280-316.

SARAIVA, M. M., *L'imagination selon Husserl*. M. Nijhoff, The Hague, 1970.

SCHUTZ, A., *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*. M. Nijhoff, The Hague, 1962.

SPIEGELBERT, H., *The Phenomenological Movement*. M. Nijhoff, The Hague, 1960.

STRASSER, S., *Phénoménologie et sciences de l'homme*. Préface de P. Ricoeur. Lovain-Paris, 1967.

SZONDI, L., *Schicksalsœnalyse*, Bâle, 1944. Tr. fr. de V. van Reeth, *Introduction à l'analyse du destin*. Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1972.

TRAN-DUC-THAO, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Ed. Minh-Tân, Paris, 1951.

TROTIGNON, P., *Les philosophes français d'aujourd'hui*. P.U.F., Paris, 1970.

VALLS PLANA, R., *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Prólogo de E. Lledó. Estela, Barcelona, 1971.

WAELHENS, A. de, *Existence et signification*. Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1958.

— *Phénoménologie et vérité*. Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1969.

WAHL, J., *Vers le concret*. Etudes d'histoire de la philosophie contemporaine. J. Vrin, Paris, 1932. *La philosophie de l'existence*. Colin, Paris, 1954.

Indices de nombres propios

Los números en cursiva indican que la referencia principal se halla en nota.

Agustín, *154*, 245.
Alain, 138.
Alquié, F., 19.
Althusser, L., 9, 16, 20, 34, 38, 39, 42, *131*, 175, 178, *179*, 193, *198*, 226, *253*, *254*, 256, 259.
Anaxágoras, 81.
Andler, C., 34, 35.
Arendt, H., 244, 245, 249.
Aristóteles, 182.
Aron, R., 10, *20*, *44*, 68, *69*, 149, 205, 206, *208*, *212*, 227, *228*, 234, *262*.
Asveld, P., *82*.
Audry, C., 60, *62*, *63*, *65*, 66, 70, 89, 93, 95, *139*, 140, 149, 192, 193.
Ayer, A., *255*.

Bachelard, G., 18, 119, 260, 267, 268.
Bakunin, 14.
Balzac, H., 143.
Barthélemy-Madaule, M., 188.
Basso, L., *230*, *231*.
Bauer, G. H., *139*.
Beaufret, J., *65*.
Beauvoir, S. de, 10, 13, 18, *25*, *29*, *30*, *39*, 43, 44, *50*, 52, 61, *65*, 68, *69*, *146*, 178, 181, 183, 186, *190*, *203*, *204*, 205, 206, *209*, *210*, *213*, *215*, 217-225, 227-230, 234, 236, 239, 243, 261.
Bello, G., 11.
Bellofiore, L., *81*.
Berdiaev, N., *32*, *38*.
Berger, G., *30*, 31.
Bergson, H., 10, 19, 20, *32*, 48, 72, 223.
Berkeley, 20, 60.
Bernstein, R., 9, 24, *71*, 75, 76, 79-81, 83-84, *110*, 111, *112*, 161, *190*.
Biemel, W., *54*.
Bloch, E., 226.
Borne, E., 216, *217*, 225, 226, *227*, 233, *234*, 261.
Bottigelli, E., 38.
Breda, van, 31, *32*, *39*.
Bréhier, E., *17*, *97*, *154*, *163*, *187*.
Brunschvicg, L., 19, 20, *25*, 38, *62*, 75.
Bujarin, N., 197, 198.
Burckhardt, J., 144.
Burnier, M. A., 44, 205, *206*, *208*, *209*, *215*, 221, 228, *229*, 232, 233, 236, 238.

Caillois, R., 180, 182, *184*, 185.
Camus, A., *25*, 205, 234.
Canguilhem, G., *18*, 260, *267*.
Castilla del Pino, C., 258, 259.
Caute, D., *17*, 41, *216*.
Cavaillès, J., *18*, 260, *267*.
Cézanne, 134, 137, 139, 143, 149.
Cogniot, R., 225, *226*.
Contat, M., *29*, *30*, *51*, *66*, *88*, *143*, *146*, *147*, *205*, *209-211*, *215*, *217*, *220*, *222*, *223*, *243*, *270*.
Cooper, D., 9, 41, *70*, 166, 243, *268*.
Corbin, H., 32.
Cornu, A., 38.
Cotten, J. P., *19*, *36*.
Cranston, M., 9.
Croce, B., 34.

Charron, G., *261*.

Châtelet, F., 14, 18, 24, *35*, 260, *267*.
Chiodi, P., 9, *190*, 205, *206*, *210*, 220, *268*.
Christoff, D., *154*, *156*.

Dallemagne. J. L., *14*.
Deleuze, G., 9.
Delgado, J. M. R., *67*.
Demócrito, 181, 188.
Derossi, G., 115, *118*, 257, 261.
Derrida, J., 9.
Desan, W., 9, 41.
Desanti, J. T., 225.
Descartes, 19, 20, *22*, *43*, 48, 50, 71, *75*, 76, 109, 126, 130, 131, 142, 153, 154, 157-160, 176, 180, 191, 192, 223.
Deschoux, M., *20*.
Dilthey, W., 86.
Driesch, *180*, 182, 187.
Dufrenne, M., *118*, 141.
Durand, G., 89.

Eckhart, 72, 81, *169*.
Einstein, A., 48, 261.
Engels, F., *39*, 68.
Epicteto. 245.
Epicuro, 188.

Faure, H., *88*.
Fell, J. P., *37*.
Fernández Buey, F., *264*.
Ferrater Mora, J., *125*, 132, 133, *151*, 156, *170*, 176, 263, 267, *268*.
Fichant, M., 267.
Findlay, J. N., *71*, *80*, 82.
Fink, E., *30*, *31*, *196*.
Flaubert, G., *51*, *52*, *114*, *146*, 147, *243*.
Foucault, M., 9, 262, *267*.
Fressin, S., *89*.
Freud, S., 18, 41, 42, 182, 190, 191, 194.
Fromm, E., *172*, 258.
Furia, D., *15*.

Galileo, 15, 153.
Gaos, J., *54*, *89*, *169*.
Garaudy, R., *24*, 38, *39*, *146*, *159*, *205*, *206*, 225, *226*, 227, 228, 231, *232*.
Genet, J., 50, *139*.
Geraets, Th., *13*, *26*, *29*, 30, 32, *33*, *35*, *36*, *46*, *89*.
Gerber, R. J., *99*, *164*, 180, *182*, 183, *186*, 195.
Gide, A., *41*.
Gilson, E., *18*.
Goethe, 143, 148.
Goldmann, L., *205*, *226*.
Goldstein, K., 46, *185*, *187*.
Gomá Musté, F., 10, 11.
Gorz, A., *51*, *84*, 149, *190*, *192*, *210*, 220, 229, 230, 247.
Gramsci, *222*.
Greimas, A. J., *55*.
Guéroult, M., 19.
Guilead, R., 108, 124, 125, *126*, 128, 129, 132, *158*, *169*.
Gurvitch, G., 30, 32.

Hardisson, A., 11.
Hartmann, K., 9, *37*, *268*.
Hartmann, N., 34, 35, 125, 127-129, *163*.
Hegel, G. W. F., 9, 14-16, 18, 20, 24, 34, 35-39, *41-43*, 50, 57, 65, 69, 70-72, 75-83, 85-88, 103, 109, 110, 121, 129, 158, 161, *163*, 176, *198*, 199, 226, 237, 241, 242, 246, 249, *255*, 257, *263*, 264, 265, *266*, 268, 269.
Heidegger, M., 22-30, 32-35, *36*, 43, 46, 50, 54, *60*, 63, 64, 67, 71-75, *76*, *81*, 84, 93, 94, 98, 101. 105, 106-113, 115, 119, 124-129, 132, 133, 135, 142, 152, 156-158, 162, *163*, 168-170, 176-178, *189*, 194, 240, 254-256, 258.
Heidsieck, F., 10, *33*.
Heráclito, 57, 226, *263*.
Hering, J., *31*.
Hesnard, A., *42*.
Hölderlin, F., *177*.
Hume, D., *30*, 122.
Husserl, E., 10, *13*, 15, 18, 25-34, *35*, *36*, 37, 38, 43, 44, 46, 48, 51, *53*, 54, *55*, *56*, 60, 61, *62*, 63-65, 67, 70, 71, 73, 75, 76, 87 98, 101, 103, 105, 109, *115*, 152-158, *159*, 162-164, 176, *187*, 191, 194, 223, 254, 259, 264, 265, 269.
Hyppolite, J., 18, *19*, 34-36, *37*, *42*, 43, 76, *77*, 78, 80, 82, *84-86*, *206*, 232, 264.

Isaza, A., 179.

James, W., 21.
Jankélévitch, *42.*
Jarauta, F., *267.*
Jaspers, K., *21,* 23, *24,* 32, *63,* 104, 176.
Jeanson, F., *20, 24, 29,* 41, *43, 51,* 52, *53, 60, 62,* 64, 89, *93,* 95, *124,* 149, *205, 219, 233,* 235, 236, *237-239,* 240.
Jung, H. Y., 186, 251.

Kant, I., 9, 18-20, *32, 43,* 65, *75, 76, 107,* 125, 126, 128-130, *163, 169,* 180, 182, 237, *238,* 241, 245, 268.
Keynes, J. M., 247.
Kierkegaard, S., 14, 18, 22-25, 32, 33, 35-39, 50, 65, 69, 75, 81, 83-85, 87, 88, 104, 110, 158, 161, 175, 176, 249.
Kline, G. L., *35, 37, 38.*
Köhler, W., 183.
Kojève, A., 34, 35, *36, 37,* 78, 79, *80, 81,* 82.
Kosik, K., 248.
Koyré, A., 31.
Kroner, R., 76.
Kuhn, T. S., *15.*
Kwant, R. C., 10, *22, 33, 43, 99,* 117, 175, 186, 194, 207, *224,* 261.

Lacan, J., 41, 42, *43, 261.*
Lacroix, J., 205.
Ladrière, J., 11, *126, 204,* 262, 266.
Lagache, D., *20, 42.*
Lagueux, M., 200.
Laín Entralgo, P., *167, 176, 178,* 255.
Laing, R. D., 9, 41, *70,* 166, *241, 243, 268, 269.*
Lalande, A., *13.*
Landgrebe, L., *30, 31.*
Landsberg, P., *32, 85.*
Langan, T., 10.
Lavelle, *18,* 19.
Le Blond, J. M., 262.
Le Bon, S., *13, 29, 50, 60,* 62.
Leduc, V., 225, 228, 232.
Lefebvre, H., *38, 46, 65,* 68, *89,* 186, *187,* 205, 250.
Lefort, C., 16, *43, 112,* 205, *209,* 211, *223.*
Leibniz, 14, 72, 151, 159, 182, 191, 194.
Lenin, V. I., 38, *40,* 68, *69,* 211, 216.
Lersch, P., 126.
Le Senne, *18,* 19.
Lessing, A., *99,* 178.
Lévinas, E., 23, 26-30, 32.
Lévi-Strauss, C., 10, 18, 43, 48, *67, 137,* 268.
Lewin, K., 119.
Lewis, J., *131, 175, 198, 253.*
Lier, H. van, 213, 214, *217,* 221, *222, 226,* 230.
Locke, J., *75.*
Lomba, J., 11, *32, 36.*
Loubet de Bayle, J. L., *17.*
Luckmann, T., *54, 162, 255.*
Lukács, G., 147-149, *204,* 205, *225, 226.*

Llavona, R., *46.*
Lledó, E., *253, 261.*

Madison, G. B., *33, 55,* 98, *99,* 104, 105, 115, 117, 119, 121, *128,* 137, 138, 141, *151,* 152, *164,* 166-168, *178,* 180, 181, 184, 185, *254,* 261, *266.*
Malraux, A., *41, 44.*
Mansuy, M., *119.*
Mao, 227.
Marcel, G., 10, 21-23, *25,* 26, *27,* 30, *32,* 33, 34, *36, 60, 63,* 67-69, 104, 117, 121, 176, *193,* 254, 255.
Marcuse, H., *126,* 128, 129, 144, 149, *254.*
Marx, K., *14,* 18, 34, *35,* 36-40, *41,* 42, *43,* 51, 69, 75, 81, 84, 86-88, 148, 188, 198-200, 204, 211, 218, 231, 233, 241, 249, 257, *263,* 264, *266,* 268, 269.
Mauss, *48.*
McGill, *194,* 197.
Mendès-France, P., 231, 232, *234.*
Mercier, J., 67, 68.
Merleau-Ponty, M., 9, 10, 13-37, 39-45, *46,* 47, 48, 50-59, 63, 64, 66-70, 84-91, 94, 96-105, 108, 109, 111, 114-129, 131-144, 147-152, 155-157, 160-164, *165,* 166-168, 170-173, 175-178, 180-189, *190,* 192-198, 200, 201, 204-236, 238-246, 249, 250, 253-268, *269,* 270.
Mill, St., 199.
Millet, M., *89.*

Mitterrand, F., *232.*
Molnar, Th., 9.
Monod, J., *67,* 188.
Montaigne, *22.*
Montero, F., *191, 254.*
Montigny, S., 243.
Morot-Sir, E., *18, 36,* 259.
Mounier, E., 85, 203.
Müller, M., 128, 129, 134, 140, *158, 166, 169,* 177, *190,* 192, *193, 254.*
Munster, A., *266.*

Natanson, M., 9, *56, 110, 114,* 155, 156, 162-164, 169, *187,* 194, *195,* 197, *269.*
Newton, 15.
Nietzsche, F., *32,* 37, 81, 105.
Nizan, P., *20, 24, 43, 53.*

Olafson, F. A., 128.
O'Neill, J., *179.*
Orcel, J., *266.*
Orestes, 145, 235, 237, 238, 240, 241.
Ortega y Gasset, 15, 132.

Paci, E., *164, 166,* 168, 175, 250.
Parain-Vial, J., 66, *67,* 185, 244-247, *248,* 249, *263.*
Pariente, J. C., *36,* 48, 261.
Parménides, 72.
Pavlov, I. P., 180-183, 186, 188.
Peñalver Gómez, P., *266.*
Peñalver Simó, M., *99.*
Pfeiffer, G., 27.
Piaget, J., *67,* 183, 186-189.
Pingaud, B., 141.
Platón, 72, *263.*
Plotino, 81.
Pöggeler, O., 106, 108, 109, 132, *158, 254.*
Poirier, M., *247.*
Politzer, G., *20.*
Pontalis, J. B., 42, *43,* 261.
Popper, K., 198-200, *238.*
Pos, J. H., *31.*
Poulantzas, N., *220, 221.*
Proust, 19.

Rabil, A., 10, *25,* 30, 33, 34, *35, 36,* 163, 164, *165,* 178, *183,* 184, *211, 212, 214, 216-218,* 223, 251, 257, 261.
Rancière, J., *198.*
Reeth, C. van, *189.*
Ribot, 92.
Richardson, W. J., 105-107, 113, 132, *158.*
Ricoeur, P., 9, 25, 33, 39, *46, 54, 55,* 91, 96, 97, *99, 115, 118,* 134, 139, 140, 154, 156, 163, 172, 173, 180, 185, *187, 192,* 200, 201, 254, 257, 260, 261, 265, *269.*
Rilke, *189.*
Roces, W., *78.*
Rousset, 236.
Royle, P., *50.*
Russell, B., *151, 247.*
Rybalka, M., *29, 30, 51, 66, 88, 143, 146, 147, 209-211, 215, 217, 220, 222, 223, 243.*

Said, E. W., *181.*
Saint-Exupéry, 101.
Salem, D., *231.*
Saravia, M. M., *88,* 89, *90,* 91, *92,* 95, 96.
Sarel, B., 213, 214, 231.
Sartre, J.-P., 9, 10, 13-22, 24-27, 29, 30, 33-36, *37,* 38-45, *47,* 49-99, 101-105, 108-115, 117-135, 138-161, *163,* 166, 168-172, 175-181, 189-194, *195,* 196, 197, 201, 204-223, *224,* 226, 227, 232-245, *248,* 249, *253,* 255-261, 263, 268, 269, *270.*
Schaff, A., 9.
Scheler, M., 26, 27, *36, 85,* 128, 129, *163, 255,* 256.
Schelling, 72.
Schopenhauer, 14, 189.
Schutz, A., *54,* 58, 162, 163, 255, 256, 258.
Semerari, G., *243,* 250, 258.
Senofonte, C., 10.
Sérant, P., 212, 215, *216,* 225, 227, 229, 261.
Serre, P. C., *15.*
Skinner, B. F., *67,* 180, 182, *183,* 188.
Sócrates, *154.*
Sotelo, I., 9, *268.*
Speemann, 187.
Spiegelberg, H., 26, *27,* 28, *30, 163, 259.*
Spinoza, 81, 101.
Stalin, 210, 219.
Stirner, M., 14.
Strasser, S., *32, 42,* 54, 262,.
Szondi, L., 183, 186, 188-190, 258.

Taminiaux, J., *10,* 11, 148.
Thévenaz, P., 259.
Thorez, M., 232.
Tilliette, X., 119, 122, *123, 209,* 214, 227, 250.
Tintoreto, 143.
Tolstoi, L., 148.
Tordai. Z., *170.*
Tran Duc Thao, *31,* 34, 39, 155, 156.
Troisfontaines, R., *26, 60, 193.*
Trotignon, P., *18, 19, 33, 55.*

Uexküll, 182.
Ullmo, J., 205, *211,* 215, 216, 225, *229,* 261.
Unamuno, 21.

Valéry, 19, *111,* 134.
Valls, R., 11, *80, 82.*
Valmar, J., *111.*
Varet, G., 9.
Verstraeten, P., 142, 145, 149, *235,* 237, 238, *240.*
Vigier, J. P., *206.*
Villey, M., 253.
Vinci, L., 134.

Waelhens, A. de, 9, 11, *19, 22, 23, 36,* 37, *43, 46,* 47, *55,* 67, *89, 100,* 101, 105, *107,* 108, 109, 111, 112, *118,* 124, 127, 132, 135, 155-157, *163,* 176, *177,* 178-180, 183, *185, 193,* 197, *203,* 222, 261.
Wahl, J., 21-25, *32,* 34, *35, 37, 43, 60,* 71-73, 85, 86, 104, *105,* 108, 111, 176.
Warnock, M., *35.*
Watson, J. B., 180-183, 188.
Weber, M., 229-232.
Wenin, C., 11.
Whitehead, 21.
Wittgenstein, L., *151.*
Wolman, 186.

Zaner, R., 10, *54, 162, 187.*

INDICE

SIGLAS 7

PRÓLOGO 9

INTRODUCCIÓN 13

1. La situación histórica y sus problemas 14

2. El proceso histórico en la Francia de Sartre y de Merleau-Ponty 16
   a) Factor político 17
   b) Factor filosófico 17
      1) Los no-conformistas de los años treinta 18
      2) El surgir de la filosofía de la existencia en Francia ... 21
      3) Hacia la fenomenología existencial en Francia 25
      4) El «descubrimiento» de Hegel en Francia 34
      5) Significado del interés despertado por la obra de Marx en Francia 38
      6) ¿Freud o la interpretación de un problema? 41

3. Merleau-Ponty y Sartre 43
   a) Amistad 43
   b) Colaboración 44
   c) Obras y evolución 45

4. Merleau-Ponty critica a Sartre 52

5. El problema fundamental 53

6. Dialéctica de la libertad y el sentido 55

Cap. I: ACCESO A LA GÉNESIS DEL SENTIDO A PARTIR DE LA NOCIÓN DE LIBERTAD 59

1. Presupuestos para una crítica de la libertad absoluta 59
2. Nihilización o poder de negación absoluto 70
   a) Nada, negación, nihilización 70
   b) Hegel, Kierkegaard, Marx 75
3. La fenomenología, filosofía del sentido 88
4. El hombre, encrucijada del sentido 98

Cap. II: La trascendencia como proceso dinámico 103

1. Heidegger: la transcendencia como el acontecer del ser 105
2. Sartre: la transcendencia como el acontecer del para-sí como libertad 108
3. Merleau-Ponty: la transcendencia como acontecer del sentido 114

Cap. III: Autonomía y proyecto: libertad creadora 125

1. Autonomía dialéctico-estructural 125
2. Proyecto intelectual y proyecto existencial 132
3. La emergencia de lo originario 135
   a) El cuerpo propio, poder de expresión 136
   b) El poder expresivo del mundo cultural y la libertad creadora 142

Cap. IV: El problema del fundamento: la facticidad de la libertad 151

Introducción: Racionalidad y contingencia 151

1. Insuficiencia del supuesto cartesiano para una fundamentación radical del ser 153
   a) Del fundamento axiomático al fundamento transcendental 153
   b) La libertad es el fundamento del ser, según Sartre 158
2. El «Lebenswelt», fundamento de la libertad 162
   a) El mundo vivido o «Lebenswelt» 162
   b) Dialéctica de lo fundante y lo fundado 166
   c) El origen de la verdad: ¿la libertad? 168
3. La facticidad de la libertad 169

Cap. V: Libertad y situación 175

Introducción: Filosofía del Ego y de la relación 175

A) *¿Determinismo? El hombre, estructura simbólica* 180

1. Los presupuestos del pensamiento determinista ... 181
2. Crítica del determinismo: el hombre, unidad estructural de significación 183
3. Merleau-Ponty, Piaget, Szondi 186
4. La solución de Sartre: indeterminismo absoluto ... 190
5. La crítica de Merleau-Ponty a la solución de Sartre 193
6. Imprevisibilidad y lógica de la situación 198

Cap. VI: Situación, política y libertad 203

B) *El compromiso: De una actitud política a la otra* ... 203

1. Sartre: De la «adhesión sin partido» a la «simpatía sin adhesión» 207
2. Merleau-Ponty: De la «esperanza marxista» a la «izquierda no comunista» 217
   a) Las objeciones de Simone de Beauvoir 217
   b) Crítica de las objeciones de Simone de Beauvoir 219
   c) La paradoja de la Revolución 224
   d) Merleau-Ponty o la «izquierda no comunista» 228

3. Libertad real y libertad formal 234
a) Significado subjetivo del compromiso en el teatro de Sartre 235
b) De la «héxis» a la «praxis» 239
c) Planteamiento dialéctico de la libertad 244

CONCLUSIÓN 248

PARA NO CONCLUIR 253

1. La afirmación de la libertad humana 253
a) Exclusión de conceptos-límite de la libertad 254
b) Dialéctica de la libertad: intersubjetividad 254

2. Filosofía de la significación 257
a) Sentido ético-psicológico de la existencia como libertad ... 257
b) El sentido del lenguaje filosófico de Sartre y de Merleau-Ponty 259
c) Significación de la ciencia y de las ciencias del hombre ... 260

3. Razón dialéctica 263
a) Los presupuestos 263
b) El concepto de dialéctica, expresión de la nueva concepción de la razón 265
c) «Crítica de la razón dialéctica» 268

BIBLIOGRAFÍA 271

I. MERLEAU-PONTY: A) Obras de Merleau-Ponty 271
B) Obras sobre Merleau-Ponty 272

II. SARTRE: A) Obras de Sartre 275
B) Estudios sobre Sartre 276

III. Estudios sobre Merleau-Ponty y Sartre 279

IV. Obras Generales (citadas) 279

INDICE DE NOMBRES PROPIOS 283

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas